IMMANUEL KANT'S
SÄMMTLICHE
WERKE.

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ

UND

FRIEDR. WILH. SCHUBERT.

ERSTER THEIL.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

IMMANUEL KANT'S

KLEINE

LOGISCH-METAPHYSISCHE

SCHRIFTEN.

Bayerische Staatsbibliothek München

HERAUSGEGEBEN

VON

KARL ROSENKRANZ.

LEIPZIG,

LEOPOLD VOSS.

1838.

1

90BG m. Schild

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Bayerische
Staatsbibliothek
München

SEINER KÖNIGLICHEN HOHEIT

FRIEDRICH WILHELM

KRONPRINZEN VON PREUSSEN

DEM

DURCHLAUCHTIGSTEN RECTOR

DER

ALBERTINA-UNIVERSITÄT

ZU

KÖNIGSBERG

EHRFURCHTSVOLL

DIE HERAUSGEBER.

VORREDE
ZUR
GESAMMTEN AUSGABE.

Entschluss zur Herausgabe.

In Königsberg besteht eine Gesellschaft von Männern, zum Theil noch unmittelbaren Schülern und Freunden Kant's, zum Theil von Verehrern desselben, welche den Geburtstag des grossen Mannes festlich zu begehen pflegt. Ich habe die Ehre, Mitglied derselben zu seyn. 1836 ward mir durch den Präsidenten der Gesellschaft der Auftrag, die bei der Feier übliche Rede zu halten. Längere Zeit über die Wahl eines Themas unschlüssig, fiel ich plötzlich darauf, eine Gesammtausgabe der Kant'schen Werke als einen literarischen Geburtstag des Weisen in Anregung zu bringen. Man fand den Gedanken vollkommen zeitgemäss. Im Gewühl von andern Arbeiten liess ich ihn aber fallen, schickte jedoch den Aufsatz 1837 mit geringen Modificationen, welche nur den Charakter der gelegentlichen Rede vertilgen sollten, an Herrn *Dr.* Th. Mundt für den zweiten Band der von ihm herausgegebenen Dioskuren, worin er auch wirk-

lich S. 18—36 abgedruckt wurde. Kaum war derselbe im Buchhandel, als mir Herr Leopold Voss aus Leipzig schrieb, dass er schon seit Jahren mit dem Wunsch sich trage, eine würdige Gesammtausgabe der Kant'schen Werke zu veranstalten; mein Aufsatz habe dies Verlangen von Neuem auf das Lebhafteste in ihm erweckt; ob ich geneigt sey, mit ihm gemeinschaftlich den Versuch zu machen? — Über diesen Antrag war ich eben so erfreuet, als bestürzt. Erfreuet, denn wen freuet es nicht, einen Erfolg seiner Arbeiten zu sehen? Aber auch bestürzt, denn ich fühlte an der Pforte der Verwirklichung das Schwierige des ganzen Unternehmens so sehr, dass ich an meiner Fähigkeit dazu stark zu zweifeln begann. Ich sann umher, mit wem ich wohl die Sache berathen könne. Da erinnerte ich mich plötzlich eines Vortrages, welchen mein verehrter College, Herr Professor *Dr.* Schubert, bei der Anwesenheit der Preussischen Landstände im Februar dieses Jahres über den der hiesigen Königlichen Bibliothek durch die Vorsorge des Universitätscuratoriums einverleibten Nachlass Kant'scher Schriften gehalten hatte. Ich zweifelte sogleich nicht länger an der Geneigtheit meines Herrn Collegen, ging instinctmässig zu ihm und fand ihn wunderbarer Weise damit beschäftigt, eben den Schluss eines Aufsatzes: Immanuel Kant und seine Stellung zur Politik, niederzuschreiben, worin er die Möglichkeit aussprach, dass jetzt vielleicht die Zeit einer Gesammtausgabe der Werke Kant's gekommen seyn dürfte (siehe Historisches Taschenbuch, herausgegeben von Fr. von Raumer. Leipzig 1838. IX. S. 627). Unter solchen Umständen ist es begreiflich, dass ich an ihm den eifrig-

sten Mitgenossen der Unternehmung fand, und dass wir, durchdrungen von dem Streben, eine Pflicht gegen die Literatur aus allen unsern Kräften zu erfüllen, uns gegenseitig zur Überwindung der mancherlei Schwierigkeiten ermunterten. Da Herr L. Voss unsern Enthusiasmus theilte, so wurden die Verhandlungen wegen des Drucks und der inneren Einrichtung dieser Gesammtausgabe in wenigen Wochen glücklich zu Ende geführt.

Dies ist die äussere Geschichte der Entstehung der vorliegenden ersten Ausgabe der Kant'schen Werke. Die innere Begründung eines solchen Unternehmens, seine Nothwendigkeit für die jetzige Stellung der Wissenschaft, habe ich theils in dem oben angeführten, in den Dioskuren abgedruckten Aufsatz, theils in summarischer Abbrevirung in dem Prospectus auseinandergesetzt, der die Ausgabe dem Publicum ankündigte. Da dieselbe, so viel ich weiss, allgemeine Billigung erhalten hat, so will ich sie hier nicht widerholen, sondern wende mich nun zu einer Darlegung der Grundsätze, nach welchen die Ausgabe behandelt wird, wobei ich von hier an natürlich im Plural sprechen werde, da ich das Resultat der von meinem Herrn Collegen, dem Herrn Verleger und mir gepflogenen Berathungen darzustellen habe.

Umfang der Ausgabe.

Es sind alle Schriften aufgenommen, welche von Kant selbst unmittelbar oder mittelbar herausgegeben sind, indem er selbst jüngeren Docenten das von ihm vollständig bearbeitete Manuscript zur öffentlichen Be-

kanntmachung überliess. Zu der letzteren Kategorie gehören nur die von Rink und Jäsche edirten Schriften. Es bleiben also ausgeschlossen: 1. die von Vollmer veranstaltete ausführliche Darstellung der Vorlesungen Kant's über die physische Geographie; 2. die von Pölitz zuerst 1817 und wiederholt 1831 herausgegebenen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre; 3. die von eben Demselben 1821 herausgegebenen Vorlesungen über die Metaphysik; 4. die von Fr. Ch. Starke 1831 nach handschriftlichen Vorlesungen herausgegebene Menschenkunde oder philosophische Anthropologie. Wir leugnen den Werth dieser Schriften nicht; insbesondere scheinen uns die Vorlesungen über die Metaphysik ein sehr getreues Bild von Kant's Kathedervortrag zu geben. Allein im Wesentlichen enthalten diese Schriften doch nichts, was nicht schon in den übrigen vorkäme, oder sie verrathen sichtbare Spuren fremden Eigenthums, das bei mangelhafter Auffassung der gehörten Vorträge und zur vermeintlichen Vervollständigung durch spätere Interpolationen beigemischt ist. Die grössere Masse von Thatsachen, welche die Vollmer'sche Geographie von der Rink'schen unterscheidet; die mildere Form, in welcher die philosophische Religionslehre die Hauptgedanken der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft darstellt; das häufigere Zurückgehen auf Definitionen der Wolf'schen Schule und die naive Belebtheit des Tones, wodurch die Vorlesungen über die Metaphysik von der Kritik der reinen Vernunft abweichen; die zutraulichere Popularität und das Hinzukommen noch mancher, im Durchschnitt weltbekannter Beispiele und Regeln, welche die Menschenkunde von der Anthropo-

logie unterscheidet; — dies Alles scheint uns nicht hinzureichen, um die besondere Aufnahme dieser Vorlesungshefte in eine Gesammtausgabe zu rechtfertigen. Sie würde dadurch ohne Noth angeschwellt werden und zugleich den Herausgebern die Verantwortlichkeit aufbürden, gegen den entschieden ausgesprochenen Willen Kant's gehandelt zu haben. Dasselbe gilt von so manchen kleinen Aufsätzen, welche hier und da unter Kant's Namen gedruckt sind und meistens nichts sind, als Fragmente aus Vorlesungen, grösstentheils aber aus den gedruckten Schriften, ohne diesen Ursprung zu kennen.

Anordnung der Werke.

Man kann wohl sagen, es sey gleichgültig, in welcher Reihenfolge die Werke eines Schriftstellers gegeben werden, wenn nur ein jedes für sich den Forderungen der Kritik entspricht. Das sachliche Interesse wird sich schon zurecht finden. Allein es ist nicht abzusehen, warum nicht, wenn einmal die Gelegenheit günstig ist, auch schon in der Anordnung der Schriften, so viel es möglich ist, ein Zusammenhang herrschen und selbst äusserlich eine organische Anschauung geboten werden soll; eine Sorgfalt, welche auch fast bei allen mit Besonnenheit gemachten Gesammtausgaben, von denen wir nur Lessing, Herder, Joh. v. Müller, Goethe anführen wollen, angewandt worden ist. Das Schwierige für die Kant'schen Werke besteht in dieser Rücksicht darin, den chronologischen Fortgang der Entwickelung Kant's

mit dem objectiven Zusammenhange der einzelnen Schriften unter sich zu vereinigen. Eine nur chronologische Folge würde, da Kant einen und denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten immer von Neuem aufgenommen hat, das unerträglichste Durcheinander herbeiführen. Eine nur sachliche, gleichsam systematische Anordnung würde dagegen wieder pedantisch und gezwungen erscheinen. Sie würde sich anmaassen, die einzelnen Werke in eine begriffsmässige Beziehung zu stellen, worin Kant selbst vielleicht nicht willigen würde. Es ist daher der Versuch gemacht worden, beide Interessen mit einander auszugleichen. Schlechthin ist dasselbe unmöglich, namentlich weil doch auch für den Druck auf eine gewisse Gleichmässigkeit der einzelnen Bände reflectirt werden muss, welche manche Theilung erzwingt, die sonst unterbleiben würde. Was aber dies Geschäft erleichtert, ist, dass Kant während seines Lebens von abstract theoretischen Untersuchungen immer mehr zu praktischen überging. Den Philosophen begegnet hierin oft das Umgekehrte des Weges, den praktische Naturen gewöhnlich einschlagen. Wenn diese vom Handeln sich ermüdet fühlen, wenn sie ihren Thatendurst ersättigt, wenn sie ihre Epoche gehabt haben, so wenden sie sich wohl zu allgemeinen Betrachtungen und suchen sich selbst in ihrer Geschichte nach den tiefsten Gründen klar zu werden. Der Philosoph dagegen fängt mit metaphysischen Flügen an. Lebt er aber lange genug, so erstarkt in ihm je länger je mehr das Interesse an der historischen Wirklichkeit. Platon's Staat ist das Werk seiner reifsten Kraft; Cartesius erklärte, er wage noch nichts für die Ethik zu thun, weil dieselbe die schwerste

aller philosophischen Disciplinen; Spinoza starb hin, ohne seinen politischen Tractat zu vollenden; Kant trat mit seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten erst nach der Kritik der reinen Vernunft 1785 und mit dem ewigen Frieden erst zehn Jahre später auf, um bald darauf in der Rechtslehre und der Tugendlehre diesen Kreis seiner Studien abzuschliessen. Erst in sein Greisenalter fällt auch seine Religionslehre und sein Streit der Facultäten. Die Beschäftigung mit der unorganischen Natur begleitete ihn gleichmässig durch alle Altersstufen. Wir glauben daher für die Anordnung der Werke im Allgemeinen den richtigen Standpunkt aufgefunden zu haben, wenn wir in den sämmtlichen Werken drei verschiedene Massen unterscheiden: eine, welche sich auf die Logik und Metaphysik; eine zweite, welche sich auf die Naturwissenschaft; und eine dritte, welche sich auf die Philosophie des Geistes, auf den Menschen überhaupt, auf Moral, Recht und Religion bezieht. Indem wir aber hierbei in jeder Gruppe so viel als thunlich wiederum die Zeitfolge berücksichtigen, so erscheint der Streit der Facultäten 1798 in der That als der Abschluss, welchen Kant mit der Wissenschaft selbst in allen ihren besonderen Verzweigungen und in Bezug auf ihre höchste Aufgabe machte. Dies letzte Werk, das er unmittelbar selbst herausgab, ist gewissermaassen eine encyklopädische Zusammenfassung aller der Tendenzen, die er während seines langen Wirkens neben und nacheinander verfolgt hatte.

Schrift.

Kant's Schriften sind sämmtlich mit Deutschen Lettern gedruckt. Mit Ausnahme Wieland's und Thümmel's sind alle unsere Classiker so gedruckt. Allein in Rücksicht darauf, dass Kant gegenwärtig im Auslande erst recht gelesen zu werden anfängt, glaubten wir bei dieser unverkennbaren Erleichterung im Lesen gefällig seyn und dem Kosmopolitismus der Wissenschaft das nationale Interesse, welches in Deutschen Buchstaben sich allerdings bestimmter ausgeprägt hätte, nachsetzen zu müssen. Jene Universalität schien uns jetzt bei Kant vor der volksthümlichen Particularität bereits bevorrechtet zu seyn. Er gehört der Weltliteratur an.

Rechtschreibung.

Aus diesem Grundsatze könnte man nun vielleicht folgern, dass wir auch in der Rechtschreibung zu der Weise von Grimm und Lachmann fortgegangen wären, die substantivischen Wörter ohne grosse Anfangsbuchstaben drucken zu lassen und letztere nur für die Eigennamen aufzusparen. Allein hier mussten wir Kant folgen, indem wir die Deutsche Sitte festhielten. Man kann dieselbe für einen unbequemen, selbst ästhetisch unangenehmen Überfluss erklären. Indessen zeigt sich doch auch im Unterschiede von den Romanischen Völkern ein Streben nach Genauigkeit der Bezeichnung darin, welches für den Deutschen charakteristisch ist.

Für das leichtere Verständniss ist es bei philosophischen Schriften gewiss nicht zu verwerfen, wenn die Schreibung mit grossen Anfangsbuchstaben, sobald sie überhaupt einmal zugelassen wird, sich sogar auf alle Wörter ausdehnt, welche einen substantivischen Charakter bekommen, also auch auf Pronomina, wenn sie isolirt, und auf Adjectiva, wenn sie mit dem Artikel verbunden werden. In ersterer Beziehung ist daher nicht blos Jemand, Keiner, Einige, Viele, Alle u. s. f. gedruckt worden, sondern auch das Ihr und Euch der Anrede, denn die grosse Schreibung des Ihr erleichtert seine Unterscheidung von dem ihr des Pronomen Possessivums und dem Dativ des Femininums im Personalpronomen ausserordentlich. In zweiter Beziehung leuchtet das Vortheilhafte der Schreibung sogleich ein. Wenn ich z. B. lese: das ausgedehnte u. s. f., so kann ich erwarten, dass noch ein Substantivum folgen soll, auf welches dies Wort adjectivisch zu beziehen ist. Schreibe ich aber: das Ausgedehnte, so wird durch den grossen Anfangsbuchstaben eine solche Erwartung sogleich von vorn herein abgeschnitten, und ich sehe, dass ich mit einem abstracten Begriffe zu thun habe. Kant ist hierin ganz ohne alle Consequenz, wenn wir auch genau die eigenhändig geschriebenen Manuscripte aus seiner Blüthezeit vergleichen. Man kann aus seinen Schriften so viel Beispiele für die eine als die andere Schreibung beibringen. Götzinger, Deutsche Sprache, 1837, Band I. S. 832, verwirft zwar die obige Schreibweise, ohne jedoch auf ein solches Bedürfniss des dadurch vermittelten leichteren Verständnisses Rücksicht zu nehmen.

Wir wollen Götzinger nicht widersprechen, wenn er meint, dass auf die Schreibung überhaupt nicht viel ankomme, wie denn auch in der That dieselbe durch ganz Deutschland provinciell und individuell sich auf das Mannigfachste modificirt. Bei Veranstaltung der Gesammtausgabe eines Schriftstellers dringt sich jedoch die Nothwendigkeit einer Einheit zu entschieden auf, und man hat sich also auch Rechenschaft über sein Verfahren abzulegen. Bei Kant selbst ist in dieser Beziehung nur Inconsequenz vorhanden, so dass seine Werke von den in der Mitte des vorigen Jahrhunderts bei Kanter verlegten bis zu den am Ende desselben bei Nicolovius herausgekommenen alle Phasen in sich abspiegeln, welche die damals noch mehr als jetzt schwankende, ungefähr zum Usus gewordene Orthographie durchlaufen ist. Zum Theil sieht man ganz deutlich, wie die Verschiedenheit auch das Werk der verschiedenen Correctoren ist, denn in Einer und derselben Schrift begegnet man bogenweise ganz verschiedenen Schreibungen, z. B. wechselt in der Kritik der reinen Vernunft, in der ersten Ausgabe, abschnittweise, die Schreibung Gränze und Grenze; in andern Schriften wechselt wohl und wol; Object und Objekt; Maass und Mass u. s. f. Bei solcher Bewandtniss der Sache bleibt nichts anders übrig, als sich nach der Majorität der bei Kant vorkommenden Schreibweise und, wo diese unzulänglich ist, nach rationellen Principien ein System der Orthographie für ihn zu erschaffen. Denn einestheils soll doch das Eigenthümliche Kant's nicht gänzlich verdrängt, anderntheils aber auch nicht der principienlosen Unbestimmtheit gehuldigt werden. Wir haben in jener Beziehung hier und dort

Manches stehen lassen, weil es, so zu sagen, die Alterthümlichkeit des Gedankens beleuchtete, z. B. den Plural von Nutzen, von Wesen, wo es nicht für Dinge steht u. s. f. Anderes dagegen haben wir entschieden verändert. Wir haben den Pedantismus der Neuerung so sehr als den der blinden Hingebung an den Buchstaben gleich sehr zu vermeiden gesucht. Wenn z. B. in den älteren Schriften Kant's: Begrif, algemein, Erkentnis, würklich, Innhalt u. s. f. sich findet, so würde es lächerlich seyn, dergleichen in einer Gesammtausgabe conserviren zu wollen.

Freilich haben wir uns darauf gefasst gemacht, die Forderung zu vernehmen, auch solche Eigenheiten respectiren zu sollen. Es giebt einen servilen Archaismus der Treue, dem es nicht sowohl um die Sache und ihre Vernunft, als vielmehr um die Befriedigung in paläologischer Akribie zu thun ist und dessen Eigensinn sogar fordern könnte, jede Schrift mit denselben Lettern wieder abdrucken zu lassen.

Es würde nun zu weit führen, in alle Einzelheiten dieses weitläufigen Themas einzugehen. Es sollen daher hier nur einige der wichtigeren Puncte noch bemerklich gemacht werden. — Bis auf die Kritik der praktischen Vernunft hin findet man bei Kant seyn für sind (welche Form jedoch die überwiegendere ist) und für seyen gedruckt. Dies kommt aus dem Plattdeutschen her, das in Königsberg, wie in Danzig und Hamburg auch von den höheren Ständen, wenn sie in einen herzlichen Ton übergehen, gesprochen wird. Jetzt ist in Königsberg diese Sitte bereits als verschwunden zu be-

trachten, während sie zur Zeit Kant's noch dieselbe Lebendigkeit als etwa gegenwärtig zu Hamburg hatte. Im Plattdeutschen lautet der Infinitiv sin eben so wie die dritte Person Pluralis im Indicativ sowohl als im Conjunctiv. Hieraus erklärt sich, wie Kant für diese beiden Fälle ganz unbefangen seyn schreiben konnte. Er individualisirte dies unstreitig beim Lesen aus dem Plattdeutschen Sprachgebrauch heraus und setzte diese Individualisirung auch bei seinen Lesern voraus. Dazu kommt noch, dass Kant den Conjunctiv ganz nach der Lateinischen Grammatik construirt; in allen irgend hypothetischen Sätzen, bei allen problematischen Urtheilen bedient er sich seiner, wo in der neueren Sprachweise sehr oft der kategorische und assertorische Ton herrscht. Wenn Kant z. B. sagt: setzen wir, es seyn in einem Cubus u. s. f., so ist hier der Conjunctiv gemeint. Zwar, obgleich, als ob u. s. f. construirt er fast immer mit dem Conjunctiv. In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft ist die Verwechselung des Infinitivs mit der dritten Person im Plural des Präsens in vielen Fällen aufgehoben, aber die Conjunctivform ganz eben so geschrieben, wie die Infinitivform. Es ist daher Sorge getragen, dass der Conjunctiv, die dritte Person Pluralis immer seyen gedruckt worden ist, damit die alte Schreibung für heutige Leser nicht unnöthige Bedenken erzeuge. Aus dem Plattdeutschen ist es ferner abzuleiten, wenn Kant im Plural die schwache und starke Declination nicht gehörig unterscheidet und oft ein blosses *e* schreibt, wo *en* stehen müsste; auch hier haben wir die Consequenz der Grammatik zur Regel gemacht, gestehen aber gern mit den Grammatikern, in manchen Fällen

ganz rathlos gewesen zu seyn. Aus demselben Grunde ist die bei Kant herrschende Verwechselung von vor mit für immer getilgt worden.

Im Gebrauch des y herrscht bei Kant die grösste Unregelmässigkeit. Für das Zeitwort Seyn haben wir dasselbe beibehalten, also Seyn und Bewusstseyn drucken lassen. In allen andern Fällen, mit Ausnahme der aus dem Griechischen stammenden Wörter, wie Tyrann, Synthesis u. s. f., haben wir das Deutsche *i* consequent durchgeführt, demnach Freiheit, zweitens, freilich u. s. w. drucken lassen.

Das Schwanken der Schreibweise im Gebrauch des *c* und *k* ist in der älteren Zeit eben so unangenehm, als in der neueren die Mode, alle Griechischen und Lateinischen Wörter, in welchen der harte Gaumenlaut vorkommt, ohne Unterschied mit einem *k* zu schreiben. Bei Kant liest man zuweilen auf Einer Seite: abstract und gleich darauf Abstraktion; Object und objektiv u. s. f. Es ist diese Ungleichheit Folge einer in einer Gesammtausgabe nicht zu duldenden Sorglosigkeit. Wird Alles mit einem *k* geschrieben, so ist diese Manier für aus dem Lateinischen abstammende Wörter eben so unerträglich, als wenn man das Lateinische *c*, wo es als Zischlaut auftritt, mit einem *z* schreibt, z. B. Prinzip, Präzept, conzentrisch u. s. f. Kultus, konkret, Subjekt, Sekte u. s. f. ist für das Auge jedes feiner Fühlenden eine Beleidigung. Zuweilen kommt der Widerspruch auch recht grell hervor, wenn man z. B. erst *in abstracto, in concreto* und eine Zeile weiter abstrakt, konkret lesen muss. Die Lateinische Abkunft hat Kant auch

meist festgehalten, dagegen dieselbe auf Griechische Wörter übertragen; er schreibt: Categorie, Critik, Character u. dergl. Wir haben hier keinen Anstand genommen, consequent, wo es sich ohne Ziererei thun liess, indem allerdings ohne Ausnahmen auf diesem Gebiet der Äusserlichkeit nicht wohl durchzukommen ist, den Griechischen und Lateinischen Ursprung des Wortes in der Schreibuug auszudrücken. Wir schreiben also Kritik, Sokrates, Kanon, praktisch, Kategorie u. s. f., aber wir schreiben nicht asketisch, sondern ascetisch, denn dies Wort ist durch die Scholastik des Mittelalters so in unser Leben eingebürgert, dass wir es nicht mit einem *k*, sondern mit einem *c* sprechen, was bei Kritik u. s. f. nicht der Fall ist. Man kann daher das Wort ascetisch selbst mit einem *z* geschrieben finden. Umgekehrt würden wir es für pedantisch halten, Cörper und nicht Körper zu schreiben. Dies sind ein paar Beispiele der auf diesem Felde überall nothwendigen Ausnahmen.

Eigennamen sind auch adjectivisch von uns mit grossem Anfangsbuchstaben geschrieben, wie dies auch bei den Romanischen Völkern im Durchschnitt üblich ist. Da Eigennamen nächst den Anfängen der Absätze vorzugsweise mit grossen Buchstaben begonnen wurden, so wundert sich Götzinger mit Recht, dass in neuerer Zeit gerade hier die von Völkernamen abgeleiteten Adjectiva, Französisch, Griechisch u. s. f. mit kleinen Anfangsbuchstaben geschrieben werden.

Anderes als minder wichtig übergehend, z. B. dass fordern, Maass, Blick, Willkühr u. s. w. geschrie-

ben worden, erwähnen wir nur noch, dass Kant noch zwischen den Worten: das Erkenntniss und die Erkenntniss unterscheidet. Es ist zu bedauern, dass wir diese Differenz jetzt aus unserer philosophischen Terminologie verloren und das erstere Wort nur noch im Gerichtswesen für Endurtheil behalten haben. Daub hat das Neutrum in seiner Einleitung in die Dogmatik in unserm Jahrhundert vielleicht zum letztenmal gebraucht, und es könnte dieser Ausdruck wohl von Frischem Platz greifen. Wir erwähnen dies nur, damit derjenige, der sich in Kant erst hineinliest, von vornher orientirt sey und nicht für einen Druckfehler halte, was eine sinnreiche Unterscheidung ist.

Interpunction.

Bei der Interpunction haben wir hauptsächlich darauf gesehen, dass sie den richtigen Sinn leicht zu fassen diene. Wir Modernen bedürfen solcher Hülfsmittel, weil wir viel mehr lesen, als die Alten, somit auch darauf sinnen müssen, das Geschäft so schnell als möglich zu betreiben. Hier gilt es, zwischen zwei Extremen durchzusegeln. Wird zu wenig interpungirt, so hat das Auge Mühe, die Unterschiede des Satzes zu fassen, wie dies z. B. der Fall ist bei der in der Gesammtausgabe der Schleiermacher'schen Werke befolgten Interpunction. Wird zuviel interpungirt, so hat das Auge, d. h. der Verstand im Auge, abermals Mühe, die Ein-

heit in der Zersplitterung des Satzes festzuhalten. Im Allgemeinen muss man sagen, dass bei Kant eine Verschwendung der Interpunctionszeichen herrscht. Es stehen gar viele Semikola und Kommata ohne Noth. Oft regnet es so viel Unterscheidungszeichen, dass man nicht recht einsieht, warum nicht jedes Wort ein Komma zum Nachläufer habe, warum es leer ausgegangen. Man kann sich dies bei einem Manne, der fast die Hälfte jedes Tags auf dem Katheder verlebte, wohl erklären. Wenn Kant z. B. einen Satz mit Denn anfängt, so macht er gewöhnlich sogleich ein Komma dahinter, auch wenn kein Zwischensatz da ist. Hier sieht man recht den Sprecher, der, wo der Schreibende das Komma hinsetzt, den Finger an die Nase legt, im Vorgefühl der Wichtigkeit der anhebenden Argumentation. Solchen störenden Luxus entfernt und auch von dieser Seite dem raschen Auffassen des wahren Sinnes vorgearbeitet zu haben, rechnen wir uns zum Verdienst an. — Doch fügen wir ausdrücklich hinzu, dass in diesen Dingen eine gänzliche Harmonie kaum erreichbar ist und dass der Mikrologe auch bei uns in Schreibung und Interpunction manche Inconsequenz entdecken wird.

Erklärung.

Mehr, als bisher erörtert worden, glaubten wir nicht als allgemeine Vorrede voraussenden zu dürften. Übersetzungen von Kant's Lateinischen Dissertationen beizufügen, wie von dem ungenannten Sammler der klei-

nen Schriften und von Tieftrunk in seiner Sammlung geschehen, hielten wir für unanständig. Ausserhalb der Philosophie wird diese Bemühung löblich seyn. Wer jedoch in der Gesammtausgabe das Lateinische nicht versteht, verliert nichts daran, für ihn wird in den Deutschen Schriften ein überreicher Bildungsstoff vorhanden seyn.

Varianten der Ausgaben oder ein *haud liquet* des Textes, das inzwischen nur sehr selten vorkommt, geben wir in Noten unter dem Text an.

Philosophisch-exegetische Anmerkungen, welche erklären sollen, was Kant unter discursiv, intuitiv, transscendent, Paralogismus u. s. f. versteht, wie Tieftrunk bei seiner Ausgabe der kleinen Schriften gethan hat, halten wir in einer Gesammtausgabe nicht blos, sondern überhaupt bei philosophischen Schriften für eben so überflüssig, ja verwirrend, als wenn man dem Verständniss einer Philosophie durch ein Wörterbuch, wie Mellin für Kant dies versuchte, zu Hülfe kommen will. Die scheinbare Erleichterung ist eine Erschwerung.

Kant citirt ferner oft Schriften und Autoren, welche jetzt verschollen sind, die nur ein ephemeres Interesse und zuweilen vielleicht kein anderes Verdienst hatten, als in Kant einen Gedanken anzuregen. In letzterem Falle ist eben ihrer Unbedeutendheit wegen weiter nichts zu thun, als ihnen das Vergessenwerden zu erleichtern. Allein auch bei wichtigern Schriftstellern, wie Voltaire, Maupertuis, Montucla, Kästner, Euler, Reimarus, Äpinus, Baumgarten, Crusius u. s. w. würde man gar keinen Maassstab haben, was man in Betreff ih-

rer bei dem Publicum als bekannt voraussetzen soll oder nicht. Da, wo Kant durch einen dieser Männer bestimmter zu einer Bemerkung oder zu einem ganzen Aufsatz angeregt wird, erzählt er gewöhnlich die Motivirung selbst so deutlich, dass er nicht erst commentirt zu werden braucht.

Indessen begreifen wir recht wohl, dass Kant's Philosophie nur dann recht verstanden werden kann, wenn man sie in ihrem Zusammenhange mit der Geschichte des vorigen Jahrhunderts und in dem speciellen Zusammenhange mit der literarischen Cultur Ostpreussens und Königsbergs insbesondere erkennt. Unsere Zeit, obwohl sie die Kant'sche Philosophie zu ihrer Substruction hat, ist doch auch, eben durch sie, in ganz andere Bahnen geworfen und lebt in einer anderen Weltanschauung. Aus diesem Grunde entschlossen wir uns, den Werken erstlich eine Biographie Kant's hinzuzufügen, welche den Leser mit der Individualität des Philosophen, mit seiner Lebensweise, mit seinen Freunden und äusseren Erlebnissen vertraut machen soll. Denn Kant's innere Erlebnisse waren nur theoretischer Art, die Entdeckung neuer Gedanken. Sodann aber soll eine Geschichte der Kant'schen Philosophie, zu welcher gerade jetzt die Hülfsmittel sich häufen, den Leser in den Stand setzen, die ganze Bedeutung des Kriticismus sowohl, als die Bedeutung der einzelnen Werke, in denen er sich entwickelte, leichter und übersichtlicher aus dem Context der ganzen Zeit heraus zu fassen. Und so hoffen wir, dass auch in historischer Rücksicht unsere Gesammtausgabe den Leser mit dem damaligen, Kant's Arbeit bedingenden Zustand der Ge-

sellschaft und Literatur, mit ihren damaligen Koryphäen und Colporteurs hinreichend bekannt machen werde, um so manche Anspielung des Königsberger Weltweisen im gehörigen Licht zu verstehen.

Weitere Darlegung unseres Verfahrens und nothwendig erscheinende Erläuterungen für einige Schriften werden die Vorreden zu den einzelnen Bänden enthalten.

Königsberg, im December
1837.

K. Rosenkranz.

F. W. Schubert.

VORREDE

ZUR

SAMMLUNG DER KLEINEN LOGISCH-METAPHYSISCHEN SCHRIFTEN.

Indem ich dem Publicum diesen Band kleiner Schriften logisch-metaphysischen Inhalts übergebe, sehe ich mich gedrungen, über die bei der Anordnung der kleinen Schriften Kant's überhaupt zum Grunde gelegte Maxime mich auszusprechen.

Ursprünglich erschienen dieselben vereinzelt, theils in Gestalt einer Dissertation, oder eines Büchleins, oder eines Programms. In späteren Jahren benutzte Kant für einige die in Königsberg erscheinende Zeitung, am meisten aber die von Biester und Gedicke redigirte Berliner Monatsschrift.

Gesammelt wurden sie zuerst als kleine Schriften von einem Ungenannten in drei Bänden in klein 8., welche zu Königsberg und Leipzig 1797 erschienen. Nachdrücke einzelner Aufsätze, kleinere Sammlungen, an denen Kant selbst keinen Antheil hatte, waren vorangegangen, nämlich 1793 und 1795.

Da gab J. H. Tieftrunk, ohne sich jedoch auf dem Titel zu nennen, nur unter der Vorrede sich unterzeichnend, Kant's vermischte Schriften, Halle 1797—99 in drei Bänden in gross 8., als ächte und vollständige Ausgabe, wie das Titelblatt besagt, heraus. In der Vorrede S. IX. heisst es, dass Kant, bei seinen vielen Arbeiten, „die Herausgabe seiner kleinen Schriften in eine sehr bedenkliche Weite hinausgesetzt haben würde, wenn es ihm nicht gefallen hätte, nach eigener Übersicht des Ganzen mir die weitere Besorgung der Herausgabe anzuvertrauen; und auf diese Art erhält nun das Publicum diese ächte und vollständige Sammlung der zerstreuten Schriften des Verfassers. Ich habe dies Vertrauen dadurch zu verdienen gesucht, dass ich theils darauf bedacht war, den Text, so wie er aus der Hand des Herrn Verf. gekommen ist, so correct, als möglich, zu geben, weshalb ich die letzte Durchsicht der Aushängebogen selbst übernommen habe; theils, mit Erlaubniss des H. V., diese Gelegenheit benutzte, den mir muthmaasslichen Wünschen des Lesers in einigen Stücken zuvorzukommen.“ Dies Letztere bezieht sich auf die erläuternden Anmerkungen, welche Tieftrunk bald hier bald da anfügte.

Die Ächtheit dieser Ausgabe besteht also darin, dass Tieftrunk Kant's Billigung für sein Unternehmen, jener Versicherung zufolge, gehabt hat. — Die Correctheit lässt sich gerade nicht sehr rühmen. Ich will nur Ein Beispiel anführen. In der Schrift über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes hat Kant, was bei ihm eine Seltenheit ist, die Druckfehler selbst angegeben, Tieftrunk

aber die wichtigsten von ihnen, z. B. dass für: in Kreisen, im Kreise; für Bewegung, Geschwindigkeit zu lesen ist u. dgl., stehen lassen. Eben so wenig hat er für eine Gleichmässigkeit der Rechtschreibung und Interpunction gesorgt, sondern die Kant'sche Inconsequenz in diesen Dingen durch seine eigene noch vermehrt. — Was endlich die Vollständigkeit angeht, so ist sie eigentlich nur eben so gross, als die der kurz vorangegangenen Sammlung. Der Streit der Facultäten war damals, als dieselbe erschien, noch nicht heraus; Tieftrunk aber liess ihn in seiner Sammlung im dritten Bande sogleich nach seinem Erscheinen abdrucken und hatte deshalb mit dessen Verleger Nicolovius böse Händel. In so ferne war also die Ausgabe zu vollständig. Und doch war sie nicht vollständig, so dass man nicht weiss, wie man Tieftrunk's Worte von Kant, dass derselbe ihm die Ausgabe nach Übersicht des Ganzen anvertraut habe, eigentlich interpretiren soll, denn das Ganze würde auch das Vollständige gewesen seyn.

Gleich das Jahr darauf nach dem Abschluss der Tieftrunk'schen Sammlung erschien daher zu Königsberg (von Rink) eine Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener Schriften von Im. Kant in 8., worin Aufsätze aus den Jahren 1758, 1760, 64, 65 und 68 enthalten waren.

Endlich aber kam 1807 als eine zweite sehr vermehrte Auflage derselben zu Königsberg noch eine Sammlung heraus, die zugleich als der vierte Band der von Tieftrunk edirten Schriften gelten sollte, weshalb sie auch wohl als unmittelbar zu ihr gehörig von Literatoren aufgeführt wird. Tieftrunk hat jedoch keinen

Antheil daran. Der Herausgeber hat sich nicht genannt, ist aber der Buchhändler Nicolovius selbst, bei dem dieser Band erschien. In dieser Sammlung kommen noch einige sehr interessante Aufsätze vor; sie ist auch die letzte gewesen, die wirklich Neues gebracht hat.

Da nun sowohl dieser Supplementband als die Tieftrunk'sche Zusammenstellung wirklich den ganzen Umfang der zerstreuten Aufsätze Kant's umfassten, so musste es Wunder nehmen, dass 1833 zu Leipzig in der Expedition des Europäischen Aufsehers zwei Bände in 8. erschienen: I. Kant's vorzügliche kleine Schriften und Aufsätze; mit Anmerkungen von Fr. Ch. Starke. Nebst Betrachtungen über die Erde und den Menschen aus ungedruckten Vorlesungen von Im. Kant. — Der Herausgeber ignorirt die Existenz der andern Sammlungen völlig. Seine dürftigen Anmerkungen haben einen viel geringern Werth, als die Tieftrunk'schen, weil er nicht so tief in die Philosophie eingedrungen ist. Was er aus Heften der Anthropologie und Geographie hat abdrucken lassen, ist ebenfalls ganz unnütz, da dies Alles bereits bei Kant selbst, bei Rink und Vollmer besser zu lesen ist. Gut gemeint mag die Sammlung seyn, aber sie schmeckt durchaus nach einer schlechten Buchmacherei. Es sieht so aus, als wolle der Herausgeber durch seine eigenen kleinen Zuthaten, durch seine faden Bemerkungen, die längst Bekanntes wiederkäuen, sich die Berechtigung erschleichen. Die Confusion, in der Alles durcheinander steht, macht die Sammlung noch unbrauchbarer. Es fehlt nicht blos Vieles, was in den oben genannten Sammlungen sich bereits findet,

sondern es ist auch der einzige dünne Faden der Anordnung, die Chronologie, aufgegeben worden, so dass man gar nicht weiss, wem dies buntscheckige, zerlumpte Wesen eigentlich frommen soll.

So viel über das vorliegende Material. Warum weder Übersetzungen der Lateinischen Dissertationen, noch erklärende Anmerkungen von uns gegeben werden, darüber ist in der allgemeinen Vorrede schon das Nöthige beigebracht, und ich wende mich daher zur näheren Rechtfertigung der für die Diaskeuase der Abhandlungen angewandten Eintheilung.

Wie schon erwähnt, ist in allen bisherigen Sammlungen die Zeitfolge das einzige Princip der Anordnung gewesen. Da nun aber der Supplementband von 1807 noch viele in die frühere Periode Kant's gehörige Schriften brachte, so müssten diese wenigstens noch eingereiht werden, um einige Vollständigkeit zu erzielen. Allein bei dieser Methode wird das dem Inhalt nach sich an einander Schliessende gar zu sehr verschleppt. Das Heterogenste kommt neben einander zu stehen und für die Entwicklung Kant's ist doch wirklich wenig daraus zu entnehmen, da man den Fortgang seiner Erkenntniss in jeder besondern Sphäre beachten muss. Es soll eine durch alle Schriften hindurchgehende allgemeine Entfaltung nicht völlig geleugnet, wohl aber, wegen der grossen Verschiedenheit der Gegenstände der Erkenntniss, zur deutlicheren Einsicht im Besondern durchgeführt werden. Was hat z. B. die Geschichte des Erdbebens von 1755 mit der Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren zu thun, wie sich diese Aufsätze bei Tieftrunk folgen, oder der Versuch über die Krank-

heiten des Kopfes mit der Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen, welche wir in der Sammlung von 1807 nachbarlich zusammen finden?

Um nun zu vermeiden, so Widerstrebendes durch die blosse Jahrszahl zusammen zu leimen, haben wir uns zu einer sorgfältigen Sonderung aller kleinen Schriften nach dem Inhalt entschlossen. Wir haben nämlich die logisch-metaphysischen; die naturwissenschaftlichen; die anthropologischen und die moralisch-politischen von einander getrennt, jedoch innerhalb einer jeden dieser Abtheilungen die chronologische Ordnung walten lassen, so dass das sachliche Element des objectiven Unterschiedes mit dem subjectiven des biographischen Interesses überall ausgeglichen wird. Indem nun aber eine jede dieser Gruppen mit einer der Hauptmassen der Kant'schen Schriften, die nämlich in dieselben Unterschiede zerfallen, in Verbindung tritt, so darf man wohl behaupten, dass Kant auf eine solche Weise in einer ganz neuen Gestalt erscheint. Man nehme z. B. alle Schriften zusammen, welche sich auf die philosophische Auffassung der Weltgeschichte beziehen, so wird man durch solche nun auch äusserlich erleichterte Übersicht und Einheit in der Erkenntniss ungemein gefördert werden. Wir konnten uns bei dieser gänzlichen Umgestaltung der bisherigen Ordnung oder vielmehr Unordnung an keins der herkömmlichen Urtheile binden. Man hat die Schrift zur Naturgeschichte des Himmels als eine kleine behandelt; warum nicht auch die Streitschrift gegen Eberhard, die Schrift über den ewigen Frieden, die Abhandlung über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz? Dagegen habe ich die Schrift über das Schöne

und Erhabene, die sonst überall den kleinen Schriften zugezählt wird, und nicht mit Unrecht, wenn nur ihr Umfang berücksichtigt wird, der Kritik der Urtheilskraft angeschlossen, mit welcher sie organisch zusammengehört. Sie ist die einzige, in welcher Kant ausser jener Kritik ästhetische Begriffe untersucht. Und wiederum ist eine Abhandlung über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie von dem ersten Bande, der die logisch-metaphysischen Schriften zusammenfasst, ausgeschlossen; denn dem Titel nach scheint dieselbe allerdings in diese Kategorie zu fallen; sieht man aber näher zu, so ist das Metaphysische nur ein leichter Anknüpfungspunct, um für die Frage nach dem Begriff der Race einen Anhalt zu haben. Sie ist daher den andern Abhandlungen über diesen Gegenstand zugesellt worden.

Borowski in seinem Büchlein über Kant, Königsberg 1804, S. 73, giebt in den von ihm für vollständig erklärten, von Kant selbst revidirten Verzeichniss aller Schriften desselben auch eine mit folgendem an sich schon sehr verdächtigen Titel unter Nr. 29 im J. 1784: Betrachtungen über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urtheilen. Berliner Monatsschrift 1784. Mon. November. Allein es ist uns nicht möglich gewesen, dieselbe an dem bezeichneten Ort zu entdecken und es ist auch dies ein Beweis, mit welcher leichtsinnigen Oberflächlichkeit man diese ganze Angelegenheit betrieben hat.

Kant's kleine Schriften überhaupt sind als Anfänge und als Ausläufer eines grossen Gebirges sehr interes-

sant. Man sieht in ihnen theils das Aufsteigen zu seinen Hauptideen, theils das Verweilen bei dem schon Gesicherten, das Ausweiten des schon gefundenen Standpunctes. Man erfreuet sich an dem immer lebendigen und allseitigen Interesse des Mannes, der nicht erst lange wartet, was wohl Andere thun werden, sondern mit frischem Eifer, ohne doch sich gedankenlos zu übereilen, giebt, was er zur Förderung der Sache geben kann und, was das Staunenswürdige, auch immer etwas zu geben hat, sey es zur Logik, zur Physik, zur Geographie, zur Moral, zur Gesetzgebung oder wozu sonst, denn Alles ist ihm geläufig. Nicht weniger als an dieser nie versiegenden Kraft und Mittheilungslust erfreuet man sich bei ihm an der Gewandtheit des Ausdrucks. Immer logisch gehalten, immer den an Strenge gewohnten Denker beurkundend, ist er unerschöpflich an treffenden Beispielen, an erheiternden Witzen, an überraschenden Combinationen. Für wahrhafte Popularität sind diese kleinen Aufsätze musterhaft.

Was nun die logisch-metaphysischen, die hier versammelt erscheinen, anbetrifft, so zeigen sie uns in ihrem chronologischen Fortgange zuerst den unbefangenen, bald dies bald jenes Problem untersuchenden Denker. Die Tiefe desselben offenbart sich vornämlich darin, dass ihn so frühe schon der Beweis für das Daseyn Gottes an sich fesselt; das Hinausseyn über den blossen logischen Formalismus bei dieser Materie, wie er in der Wolf'schen Schule herrschte, zeigt sich sehr naiv in dem Factum, dass er sich unvermerkt vom abstract Theologischen in breite geologische Untersuchungen verliert. Mit der Dissertation *de mundi sensibilis at-*

que intelligibilis forma ac principiis 1770 ist die Periode des Suchens bei Kant im Wesentlichen schon beendet. Er schreibt nun die Kritik der reinen Vernunft und wir haben 16 Jahre hindurch von ihm keinen Aufsatz, der in die Logik oder Metaphysik einschlüge. Als er 1786 sich wieder ausspricht, merken wir schon den seiner Eigenthümlichkeit selbst bewusst gewordenen Meister. Dieses Selbstbewusstseyn spricht sich gegen die alte Wolf-Leibnitz'sche Schule 1790 sehr herbe aus; 1796 aber, als auch neue Richtungen in der Philosophie sich aufthun und sein System zu bedrohen anfangen, wird sein Ton humoristisch persiflirend, bis der Aufsatz über die Aussicht zum Abschluss eines ewigen Friedens in der Philosophie zu einer würdevollen, gediegenen Ruhe sich wieder zusammennimmt.

Es bleibt noch übrig, die ursprünglichen Quellen der hier zusammengestellten Aufsätze anzugeben.

Nr. I. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio;* erschien als Dissertation zuerst zu Königsberg in 4; 40 S. bei Hartung.

Nr. II. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus; als Programm zu Ankündigung seiner Vorlesungen für das Winterhalbjahr 1759; Königsberg bei Driest, 8 S. 4.

Nr. III. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren, wurde zuerst in Königsberg 1762, 8. 35 S. bei Kanter, dann auch Frankfurt und Leipzig 1797, 8. gedruckt.

Nr. IV. Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. 1763. (Auch unter dem Titel: über die Evidenz in den me-

taphysischen Wissenschaften, ward, da sie das Accessit der Berliner Akademie erhalten, der Mendelssohn'schen Preisschrift über diesen Gegenstand, Berlin 1764, 4. beigedruckt.)

Nr. V. Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Königsberg, bei Kanter, 72 S. 8. 1763.

Nr. VI. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsberg, bei Kanter, 205 S. 8. 1763. Bei dieser Schrift ist zu bemerken, dass sie für die Einführung einer gleichmässigen Schreibung die allerschwierigste ist; weil sie von orthographischen und grammatischen Dissonanzen wimmelt, die wir nicht immer zerstören mochten, da sie oft mit dem Sinn auf ganz eigene Weise harmoniren, was der feiner Fühlende uns wohl zugestehen wird, z. B. dass Kant bei den Präpositionen, welche den Dativ und Accusativ zugleich regieren, oft den Dativ schreibt, wo wir jetzt den Accusativ schreiben würden. Auch sieht man, dass manches Sonderbare im Ausdruck dieser jugendfrischen Schrift daher gekommen ist, dass Kant in manchen Fächern, die er berührte, z. B. in der Geologie und Chemie noch keine durchgebildete deutsche Terminologie vorfand und sich daher selbst zum Theil eine erschaffen musste, in welcher Beziehung die Untersuchung über die Entstehung der Flussbetten besonders merkwürdig ist.

Nr. VII. I. Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 17$\frac{65}{66}$. Königsberg, bei Kanter, 1 Bogen 8.

Nr. VIII. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, *Regiomonti*, *Typis Hartungianis*, 38 *Pagg*. 4.

Nr. IX. Kant's und Lambert's philosophische Briefe 1765 — 70; zuerst in dem von Bernouilli 1781 herausgegebenen Briefwechsel Lambert's mit Deutschen Gelehrten; Bd. I. S. 333—68. Sowohl in der Sammlung von 1797 als in der Tieftrunk'schen ist eine Schlussbemerkung Bernouilli's über Berechnung von Tafeln zur Erleichterung des algebraischen Calculs mit abgedruckt, welche nichts als einen frommen Wunsch dieses Mannes enthält und auf das Verständniss dieser Correspondenz nicht den mindesten Einfluss hat; ich habe sie daher in dieser Ausgabe als ein gänzliches *hors d'oeuvre* weggelassen.

Nr. X. Was heisst, sich im Denken orientiren? Berliner Monatsschrift 1786, October.

Nr. XI. Einige Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden, 1786. Man weiss, welches Aufsehen dies Buch, das zuerst 1785 und in einer zweiten Auflage, 1786, Berlin, 2 Bde. 8. erschien, deswegen machte, weil es in beredter Eleganz und logischer Subtilität den ontologischen Beweis für das Daseyn Gottes, den Kant in der Kritik der reinen Vernunft gestürzt zu haben glaubte, zu retten versuchte. Jacob in Halle verfasste eine Kritik, zu deren Bestätigung und Einführung Kant die obigen Randglossen schrieb.

Nr. XII. Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg bei Nicolo-

vius. 1790. 8. Im folgenden Jahr erschien eine neue, aber gänzlich unveränderte Auflage.

Nr. XIII. I. Kant über die von der K. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnit'z und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? Diese Schrift gab Rink im Todesjahre Kant's 1804 in Königsberg in 8. heraus. Für die Erkenntniss der Klarheit, mit welcher Kant das Verhältniss seines Systems zur Geschichte der Philosophie auffasste, der Schärfe, womit er die darin synthesirten Formen des Dogmatismus und Skepticismus ergriffen hatte, ist dies Schriftchen viel merkwürdiger, als es den Historikern der Philosophie bisher gewesen zu seyn scheint.

Nr. XIV. Über Philosophie überhaupt. 1794. Der Professor Sig. Beck, zuletzt Professor in Rostock, gab zu Riga 1793 — 1794 einen erläuternden Auszug aus den kritischen Schriften Kant's in zwei Bänden in 8. heraus. (Es folgten bis 1796 noch zwei Bände, deren Bestimmung die Vertheidigung des Kriticismus gegen Reinhold's Einwürfe war.) Kant hatte ihm eine Einleitung dazu schreiben wollen. Sie war aber so weitläufig ausgefallen, dass Beck sie zum Behuf einer Abkürzung etwas überarbeiten musste. Diese Arbeit ist es, welche unter obigem Titel hier mitgetheilt wird. Starke a. a. O. hat sie zuerst in seine Sammlung Bd. II. S. 223 — 262 aufgenommen und schon aus diesem Grunde mochte ich sie nicht fehlen lassen. Es ist Starke'n entgangen, dass der Gang der Abhandlung übrigens mit wenigen Modificationen derselbe ist,

wie der in der Vorrede zur Kritik der Urtheilskraft, welche 1790 herauskam. In der Ausführung sind natürlich grosse Abweichungen und es ist anziehend, zu sehen, wie Kant Ein und Dasselbe so mannigfach zu variiren weiss.

Nr. XV. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie 1796; im Maiheft in der Berliner Monatsschrift.

Nr. XVI. Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streites 1796; in der Berliner Monatsschrift. Diese wenigen Zeilen hätte ich gewiss nicht aufgenommen, da sie nur geringen Werth haben, wären sie nicht in früheren Sammlungen als ein eigener Aufsatz angeführt, so dass der Leser hätte glauben können, in der That etwas daran zu verlieren.

Nr. XVII. Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie 1796; Berliner Monatsschrift, Heft December. Wie der vornehme Ton, gegen welchen Kant sich richtet, von der Jacobi'schen Philosophie ausging, die sich mit dem Stolz des Gefühls statt mit der Deutlichkeit des Begriffs, mit der intensiven Unendlichkeit der Empfindung statt mit der schlussmässig auseinandergelegten Architektonik des Gedankens zu befriedigen anfing, so geht dieser letzte Aufsatz gegen die leidenschaftliche Manier, mit welcher J. Georg Schlosser, der bekannte Jugendfreund Goethe's, geboren zu Frankfurt 1739, gestorben daselbst 1799, sich gegen die Kant'sche Philosophie ereiferte. Er war ein zu steifer Anhänger der Alten und ein zu tüchtiger Geschäftsmann, als dass er einestheils genug

Offenheit des Sinnes, anderntheils genug Musse gehabt hätte, sich tiefer in die Kant'sche Philosophie hineinzudenken und hineinzuleben.

Kant fing mit überzeugungsvoller Achtung vor den Auctoritäten Wolf's, Baumgarten's, Crusius an und hat dieselbe nie, auch da nicht verloren, wo er seines Übergewichts über sie sich schon bewusst war. Es ist schön, dass er die Angriffe, die gegen ihn selbst sich richteten, auf eine so geistreiche Weise heiter in sich aufzulösen und zwischen ihnen und der Wissenschaft noch einen Verband zu schliessen bemüht war.

Königsberg, am 21. December
1837.

Karl Rosenkranz.

Offenheit des Sinnes, andererseits genug Musse gehabt hätte, sich tiefer in die Kant'sche Philosophie hineinzudenken und hineinzuleben.

Kant hing mit überzeugungsvoller Achtung vor den Auctoritäten Wolf's, Baumgarten's, Crusius an und hat dieselbe nie, auch da nicht verloren, wo er seines Übergewichts über sie sich schon bewusst war. Es ist schön, dass er die Angriffe, die gegen ihn selbst sich richteten, auf eine so geistreiche Weise heiter in sich aufzulösen und zwischen ihnen und der Wissenschaft noch einen Verband zu schliessen bemüht war.

Königsberg, am 21. December 1837.

Karl Rosenkranz.

I.

PRINCIPIORUM PRIMORUM COGNITIONIS METAPHYSICAE NOVA DILUCIDATIO

QUAM

CONSENSU AMPLISSIMAE FACULTATIS PHILOSOPHICAE

DISSERTATIONE PUBLICA

IN AUDITORIO PHIL.

DIE XXVII. SEPTEMBR. HORIS VIII-XII. HABEND

PRO RECEPTIONE IN EANDEM

DEFENDET

M. IMMANUEL KANT,

REGIOM.

RESPONDENTE

CHRISTOPHORO ABRAHAMO BORCHARD,

HEILIGENB. BOR. S. S. THEOL. CULTORE,

OPPONENTIBUS

JOHANNE GODOFREDO MOELLER,

REGIOM. S. S. THEOL. STUD.

FRIDERICO HENRICO SAMUELE LYSIO,

REGIOM. I. V. C.

ET

JOHANNE REINHOLDO GRUBE,

REGIOM. I. V. C.

ANNO MDCCLV.

RATIO INSTITUTI.

Primis cognitionis nostrae principiis lucem ut spero aliquam allaturus, cum, quae super hac re meditatus fuerim, paucissimis quibus fieri potest pagellis exponere stet sententia, prolixis studiose supersedeo ambagibus, non nisi nervos ac artus argumentorum exserens, lepore omni ac venustate sermonis velut veste detracta. In quo negotio sicubi a clarorum virorum sententia discedere, eosque interdum etiam nominatim notare mearum partium duxero, ita mihi de aequa illorum judicandi ratione bene persuasum est, ut honori, qui meritis eorum debetur, hoc nihil admodum detrahere, ab ipsisque neutiquam in malam partem accipi posse confidam. Quandoquidem in sententiarum divortio suo cuique sensu abundare licet, aliorumque etiam argumenta, dummodo acerbitas absit et litigandi pruritus, modesto examine perstringere vetitum non est, neque hoc officiis et urbanitatis et observantiae adversum judicari, ab aequis rerum arbitris, uspiam animadverto.

Primo itaque quae de principii contradictionis supremo et indubitato supra omnes veritates principatu confidentius vulgo quam verius perhibentur, ad trutinam curatioris indaginis exigere, deinde quid in hoc capite rectius sit statuendum, brevibus exponere conabor. Tum de lege rationis sufficientis, quaecunque ad emendatiorem ejusdem et sensum et demonstrationem pertinent, una cum iis quae ipsam infestare videntur difficultatibus allegabo, et allegatis quantum

per ingenii mediocritatem licet argumentorum robore occurram. Postremo pedem aliquanto ulterius promoturus, duo nova statuam non contemnendi ut mihi quidem videtur momenti cognitionis metaphysicae principia, non primitiva illa quidem et simplicissima, verum ideo usibus etiam accommodatiora, et si quicquam aliud latissime sane patentia. In quo quidem conatu cum haud calcatum tramitem ingredienti admodum proclive sit errore quodam labi, omnia aequa judicandi ratione in meliorem partem accepturum lectorem benevolum, mihi persuadeo.

SECTIO I.

De principio Contradictionis.

MONITUM.

Cum in praesentibus brevitati potissimum mihi studendum sit, statius duco, quas pervulgata cognitione stabilitas et rectae rationi consonas habemus definitiones et axiomata, huc non denuo transscribere, neque eorum morem imitando consectari, qui nescio qua methodi lege serviliter adstricti, nisi ab ovo usque ad mala omnia quaecunque in scriniis philosophorum inveniunt percensuerint, non sibi videntur via ac ratione processisse. Quod ne mihi consulto facienti vitio vertatur, lectorem antea monere aequum judicavi.

PROP. I.

Veritatum omnium non datur principium UNICUM, absolute primum, catholicon.

Principium primum, et vere unicum propositio simplex sit necesse est, alias plures tacite complexa propositiones unici principii speciem tantummodo mentiretur. Si itaque est propositio vere simplex, necesse est ut sit vel affirmativa, vel negativa. Contendo autem, si sit alterutrum, non posse esse universale, omnes omnino veritates sub se complectens; nempe si dicas esse *affirmativum* non posse esse,

veritatum negantium principium absolute primum, *si negativum*, non posse inter positivas agmen ducere.

Pone enim esse propositionem negativam; quia omnium veritatum e principiis suis consequentia est vel directa vel indirecta, primo, *directa* concludendi ratione e principio negativo non nisi negativa consectaria deduci posse, quis est qui non videat? deinde si *indirecte* propositiones affirmativas inde fluere postules, hoc non nisi mediante propositione: *Cujuscunque oppositum est falsum illud est verum*, fieri posse confiteberis. Quae propositio, cum ipsa sit affirmativa, directa argumentandi ratione e principio negativo fluere non poterit, multo vero minus indirecte, quia sui ipsius suffragio egeret, hinc nulla prorsus ratione e principio negative enunciato pendebit. Ideoque cum affirmantibus propositionibus e solo negativo principio et unico proficisci liberum non sit, hoc Catholicon nominari non poterit. Similiter si principium tuum cardinale statuas propositionem affirmativam, negativae certe illinc directe non pendebunt; indirecte autem opus erit propositione: si oppositum alicujus est verum, ipsum est falsum; hoc est; si oppositum alicujus affirmatur, ipsum negatur; quae cum sit propositio negativa, iterum nullo modo, nec directe, quod per se patet, nec indirecte, nisi per sui ipsius petitionem, e principio affirmativo deduci poterit. Utcunque igitur tecum statueris, non detrectabis quam in fronte propositionis postulavi propositionem: omnium omnino veritatum dari non posse principium unicum, ultimum, catholicon.

PROP. II.

Veritatum omnium bina sunt principia absolute prima, alterum veritatum affirmantium, nempe propositio *quicquid est est*, alterum veritatum negantium, nempe propositio *quicquid non est non est.* Quae ambo simul vocantur communiter principium identitatis.

Iterum provoco ad bina veritates demonstrandi genera, directum nempe et indirectum. Prior concludendi ratio ex

convenientia notionum subjecti et praedicati veritatem colligit, et semper hanc regulam fundamenti loco substernit: Quandocunque subjectum, vel in se vel in nexu spectatum, ea ponit quae notionem praedicati involvunt, vel ea excludit, quae per notionem praedicati excluduntur, hoc illi competere statuendum est; et idem paulo explicatius: quandocunque identitas subjecti inter ac praedicati notiones reperitur, propositio est vera; quod terminis generalissimis, ut principium primum decet, expressum ita audit: *Quicquid est est et quicquid non est non est.* Directae ergo argumentationi omni certe praesidebit principium identitatis, q. e. primum.

Si de indirecta concludendi ratione quaeras, idem reperies ultimo substratum principium geminum. Etenim semper provocandum est in hasce binas propositiones, 1) cujuscunque oppositum est falsum illud est verum, hoc est, cujuscunque oppositum negatur, illud affirmandum est, 2) cujuscunque oppositum est verum, illud est falsum. Quarum prima propositiones affirmativas, altera negativas pro consectariis habet. Priorem propositionem si terminis simplicissimis efferas, ita habebis: *Quicquid non non est illud est*, (quippe oppositum exprimitur per particulam *non*, remotio itidem per particulam *non*). Posteriorem sequenti ratione informabis: *Quicquid non est non est*, (nempe hic iterum vox oppositi effertur per particulam *non*, et vox falsitatis s. remotionis pariter per eandem particulam). Si nunc, lege Characteristica ita exigente, vocum priore propositione contentarum vim exsequaris, quia una particula *non* indicat alteram esse tollendam, utraque deleta tibi prodibit propositio *quicquid est est.* Altera autem, cum audiat *quicquid non est non est*, patet et in indirecta demonstratione principium identitatis geminum primas obtinere, consequenter omnis omnino cognitionis ultimum esse fundamentum.

SCHOLION. En specimen, tenue illud quidem, at non plane contemnendum, in arte Characteristicà combinatoria; simplicissimi enim termini, quibus in principiis his

enodandis utimur, a Characteribus nihil propemodum differunt. Ut de hac arte, quam postquam Leibnitius inventam venditabat, eruditi omnes eodem cum tanto viro tumulo obrutam conquesti sunt, quid sentiam hac occasione aperiam, fateor me in hoc magni Philosophi effato patris illius Aesopici testamentum animadvertere, qui cum animam jam jam efflaturus aperuisset liberis, se thesaurum alicubi in agro abscondidisse, cum, antequam locum indicasset, subito extingueretur, filiis occasionem dedit agrum impigerrime subvertendi et fodiendo subigendi, donec spe frustrati, foecunditate agri haud dubie ditiores facti sunt. Quem certe fructum unicum sane a celebrati illius artificii indagine, si qui sunt qui ipsi adhuc operam navare sustineant, expectandum esse autumo. Sed si quod res est aperte fateri fas est, vereor, ne, quod acutissimus Boerhaavius in Chemia alicubi de Alchymistarum praestantissimis artificibus suspicatur, eos nempe post multa et singularia arcana detecta, tandem nihil non in ipsorum potestate futurum putasse, dum primum manum applicuissent, et velocitate quadam praevidendi ea pro factis narrasse quae fieri posse, imo quae fieri debere colligebant, simulac animum adverterent ad ea perficienda, idem quoque Viro incomparabili fato evenerit. Equidem si ad principia absolute prima peruentum est, non inficior aliquem artis Characteristicae usum licere, cum notionibus atque adeo terminis etiam simplicissimis ceu signis utendi copia sit, verum ubi cognitio composita characterum ope exprimenda est, omnis ingenii perspicacia repente velut in scopulo haeret et inextricabili difficultate impeditur. Reperio etiam magni nominis Philosophum ill. Daries principium contradictionis characterum ope explicatum reddere tentasse, affirmativam notionem signo $+ A$, negativam signo $- A$ exprimens, unde prodit aequatio $+ A - A = o$, h. e. idem affirmare et negare est impossibile s. nihil. In quo quidem conatu, quod pace tanti viri dixerim, petitionem principii haud dubie animadverto. Etenim si signo negativae notionis eam tribuis vim, ut affirmativam ipsi junctam tollat, aperte

principium contradictionis supponis, in quo statuitur, notiones oppositas semet invicem tollere. Nostra vero explanatio propositionis; *cujuscunque oppositum est falsum, illud est verum* ab hac labe immunis est. Simplicissimis enim terminis enunciata, cum ita audiat: *quicquid non non est, illud est*, particulas *non* tollendo, nihil agimus quam ut simplicem earum significatum exsequamur, et prodit ut necesse erat principium identitatis, *quicquid est, est.*

PROP. III.

Principii identitatis ad obtinendum in veritatum subordinatione principatum prae principio contradictionis praeferentiam ulterius stabilire.

Quae omnium veritatum absolute summi et generalissimi principii nomen sibi arrogat propositio, primo sit simplicissimis, deinde et generalissimis terminis enunciata; quod in principio identitatis gemino haud dubie animadvertere mihi videor. Omnium enim terminorum affirmantium simplicissimus est vocula *est*, negantium vocula *non est.* Deinde notionibus simplicissimis nihil etiam magis universale concipi potest. Quippe magis compositae a simplicibus lucem mutuantur, et quia his sunt determinatiores adeo generales esse non possunt.

Principium contradictionis, quod effertur propositione: *Impossibile est idem simul esse ac non esse*, re ipsa non est nisi definitio *impossibilis*, quicquid enim sibi contradicit, s. quod simul esse ac non esse concipitur, vocatur impossibile. Quo vero pacto statui potest, omnes veritates ad hanc definitionem velut ad lapidem Lydium revocari oportere? Neque enim necesse est ut quamlibet veritatem ab oppositi impossibilitate vindices, neque ut verum fatear hoc per se sufficit; non enim datur ab oppositi impossibilitate transitus ad veritatis assertionem, nisi mediante dicto: *Cujuscunque oppositum est falsum illud est verum*, quod itaque cum principio contradictionis divisum habet imperium, prouti ostensum in antecedentibus.

Postremo propositioni negativae potissimum in regione veritatum primas demandare, et omnium caput ac firmamentum salutare, quis est cui non duriusculum et aliquanto etiam pejus quam paradoxon videatur, cum non pateat cur negativa veritas prae affirmativa hoc jure potita sit? Nos potius, cum sint bina veritatum genera, binis ipsis etiam statuimus principia prima, alterum affirmans, alterum negans.

SCHOLION. Poterat forte cuipiam haec disquisitio, sicuti subtilis et operosa, ita etiam supervacanea et ab omni utilitate derelicta videri. Et si corollariorum foecunditatem spectes, habes me assentientem. Mens enim quanquam tale principium non edocta non potest non ubivis sponte et naturae quadam necessitate eodem uti. Verum nonne ideo digna erit disquisitione materia, catenam veritatum ad summum usque articulum sequi? Et certe hac ratione legem argumentationum mentis nostrae penitius introspicere non vilipendendum est. Quippe ut unicum tantummodo allegem, quia omnis nostra ratiocinatio in praedicati cum subjecto vel in se vel in nexu spectati identitatem detegendam resolvitur, ut ex regula veritatum ultima patet, hinc videre est: Deum non egere ratiocinatione, quippe, cum omnia obtutui ipsius liquidissime pateant, quae conveniant vel non conveniant idem actus repraesentationis intellectui sistit, neque indiget Analysi, quemadmodum, quae nostram intelligentiam obumbrat nox, necessario requirit.

SECTIO II.

De principio rationis determinantis vulgo sufficientis.

DEFINITIO.

PROP. IV.

Determinare, est ponere praedicatum cum exclusione oppositi. Quod determinat subjectum respectu praedicati ejusdam dicitur *ratio*. *Ratio* distinguitur in ante-

cedenter et in consequenter determinantem. *Antecedenter* determinans est, cujus notio praecedit determinatum, h. e. qua non supposita determinatum non est intelligibile*. *Consequenter* determinans est quae non poneretur nisi jam aliunde posita esset notio quae ab ipso determinatur. Priorem rationem etiam rationem *Cur* s. rationem essendi vel fiendi vocare poteris, posteriorem rationem *Quod* s. cognoscendi.

Adstructio realitatis definitionis.

Notio rationis secundum sensum communem subjectum inter ac praedicatum aliquod nexum efficit et colligationem. Ideo desiderat semper subjectum et quod ipsi uniat pradicatum. Si quaeras rationem circuli, plane non intelligo ecquid sit quod quaeris, nisi addas praedicatum, e. g. quod sit omnium figurarum isoperimetrarum capacissima. Quaerimus v. c. rationem malorum in mundo. Habemus itaque propositionem: Mundus continet plurima mala. Ratio Quod, seu cognoscendi non quaeritur, quia experientia ipsius vicem sustinet, sed ratio Cur s. fiendi indicanda, h. e. qua posita intelligibile est, mundum antecedenter respectu hujus praedicati non esse indeterminatum, sed qua praedicatum malorum ponitur cum exclusione oppositi. Ratio igitur ex indeterminatis efficit determinata. Et quoniam omnis veritas determinatione praedicati in subjecto efficitur, ratio determinans veritatis non modo criterium sed et fons est, a quo si discesseris, possibilia quidem quam plurima, nihil omnino veri reperiretur. Ideo indeterminatum nobis est, utrum Planeta Mercurius circa axem revolvatur nec ne, siquidem ratione caremus quae alterutrum ponat cum ex-

* Huic annumerare licet rationem *identicam*, ubi notio subjecti per suam cum praedicato perfectam identitatem hoc determinat. e. g. Triangulum habet tria latera; ubi determinati notio notionem determinantis nec sequitur nec praecedit.

clusione oppositi; utrumque tamdiu possibile manet, neutrum verum respectu cognitionis nostrae efficitur.

Ut discrimen rationum *antecedenter* et *consequenter* determinantium exemplo illustrem: Eclipses satellitum Jovialium nuncupo quas dico *rationem cognoscendi* suppeditare successivae et celeritate assignabili factae propagationis lucis. Verum haec ratio est consequenter tantum determinans hanc veritatem; si enim vel maxime nulli adforent Iovis satellites, nec eorum per vices facta occultatio, tamen lux perinde in tempore moveretur, quanquam cognitum forsitan nobis non esset, s. ut ad definitionem datam propius applicem, phaenomena satellitum Jovialium successivum lucis motum probantia, supponunt hoc ipsum lucis ingenium, sine quo ita contingere non possent, ideoque consequenter tantum hanc veritatem determinant. Ratio autem fiendi, s. cur motus lucis cum assignabili temporis dispendio junctus sit, si sententiam Cartesii amplecteris, in elasticitate globulorum aëris elasticorum ponitur, qui secundum leges elasticitatis ictui aliquantulum concedentes, quod in quovis globulo absorbent punctum tempusculi, per seriem immensam concatenatam summando, perceptibile tandem faciunt. Haec foret ratio antecedenter determinans, s. qua non posita determinato locus plane non esset. Si enim globuli Aetheris perfecte duri forent, per distantias quantum libet immensas nullum, emissionem inter et appulsum lucis, perciperetur temporis intervallum.

Illustris Wolfii definitio, quippe insigni nota laborans, hic mihi emendatione egere visa est. Definit enim rationem per id, unde intelligi potest cur aliquid potius sit quam non sit. Ubi haud dubie definitum immiscuit definitioni. Etenim quantumvis vocula *cur* satis videatur communi intelligentiae accommodata, ut in definitione sumi posse censenda sit, tamen tacite implicat iterum notionem rationis. Si enim recte excusseris, reperies idem quod, *quam ob rationem*, significare. Ideo substitutione rite facta, definitio Wolfiana audiet: Ratio est id ex quo intelligi potest *quam ob rationem* aliquid potius sit quam non sit.

Pariter enunciationi *rationis sufficientis* vocem rationis *determinantis* surrogare satius duxi, et habeo ill. Crusium assentientem. Quippe ambigua vox est *sufficientis*, ut idem abunde commonstrat; quia, quantum sufficiat, non statim apparet; determinare autem cum sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur, denotat id quod certo sufficit ad rem ita non aliter concipiendam.

PROP. V.

Nihil est verum sine ratione determinante.

Omnis propositio vera indicat subjectum respectu praedicati esse determinatum, i. e. hoc poni cum exclusione oppositi: in omni itaque propositione vera oppositum praedicati competentis excludatur necesse est. Excluditur autem praedicatum, cui ab alia notione posita repugnatur, vi princip. contrad. Ergo exclusio locum non habet, ubi non adest notio, quae repugnat opposito excludendo. In omni itaque veritate est quiddam quod excludendo praedicatum oppositum veritatem propositionis determinat. Quod cum nomine rationis determinantis veniat: nihil verum esse sine ratione determinante statuendum est.

Idem aliter.

E notione rationis intelligi potest, quodnam praedicatorum oppositorum subjecto tribuendum sit, quodnam removendum. Pone quicquam verum esse sine ratione determinante, nihil afforet ex quo appareret, utrum oppositorum tribuendum sit subjectu, utrum removendum; neutrum itaque excluditur, et subjectum est respectu utriusque praedicatorum indeterminatum, hinc non locus veritati, quae tamen quum fuisse sumta sit, aperta patet repugnantia.

SCHOLION. Veritatis cognitionem rationis semper intuitu niti communi omnium mortalium sensu stabilitum est. Verum nos saepenumero ratione consequenter determinante contenti sumus, cum de certitudine nobis tantum res est; sed dari semper rationem antecedenter determi-

nantem s. si mavis geneticam aut saltem identicam, e theoremate allegato et definitione junctim spectatis facile apparet, siquidem ratio consequenter determinans veritatem non efficit sed explanat. Sed pergamus ad rationes *existentiam* determinantes.

PROP. VI.

Existentiae suae rationem aliquid habere in se ipso, absonum est.

Quicquid enim rationem existentiae alicujus rei in se continet, hujus causa est. Pone igitur aliquid esse quod existentiae suae rationem haberet in se ipso, tum sui ipsius causa esset. Quoniam vero causae notio natura sit prior notione causati, et haec illa posterior: idem se ipso prius simulque posterius esset, quod est absurdum.

COROLLARIUM. Quicquid igitur absolute necessario existere perhibetur, id non propter rationem quandam existit, sed quia oppositum cogitabile plane non est. Haec oppositi impossibilitas est ratio cognoscendi existentiam, sed ratione antecedenter determinante plane caret. *Existit*; hoc vero de eodem et dixisse et concepisse sufficit.

SCHOLION. Equidem invenio in recentiorum Philosophorum placitis subinde recantari hanc sententiam: Deum rationem existentiae suae in se ipso habere positam, verum egomet assensum ipsi praebere nolim. Duriusculum enim bonis hisce viris quodammodo videtur, Deo ceu rationum et causarum ultimo et consummatissimo principio sui rationem denegare; ideoque, quia non extra se ullam agnoscere licet, in se ipso reconditam habere autumant, quo sane vix quicquam aliud magis à recta ratione remotum reperiri potest. Ubi enim in rationum catena ad principium perveneris, gradum sisti et quaestionem plane aboleri consummatione responsionis, per se patet. Novi quidem ad notionem ipsam Dei provocari, qua determinatam esse existentiam ipsius postulant, verum hoc idealiter fieri, non realiter, facile perspicitur. Notionem tibi formas entis cujusdam,

in quo est omnitudo realitatis; per hunc conceptum te ipsi et existentiam largiri oportere confitendum est. Igitur ita procedit argumentatio: si in ente quodam realitates omnes sine gradu unitae sunt, illud existet; si unitae tantum concipiuntur, existentia quoque ipsius in ideis tantum versatur. Ergo ita potius informanda erat sententia: notionem entis cujusdam nobis formantes, quod Deum appellamus, eo modo illam determinavimus, ut existentia ipsi inclusa sit. Si vera igitur praeconcepta notio, verum quoque illum existere. Et haec quidem in eorum gratiam dicta sint qui argumento Cartesiano assensum praebent.

PROP. VII.

Datur ens cujus existentia praevertit ipsam, et ipsius, et omnium rerum possibilitatem, quod ideo absolute necessario existere dicitur. Vocatur Deus.

Cum possibilitas nonnisi notionum quarundam junctarum non repugnantia absolvatur, adeoque possibilitatis notio collatione resultet; in omni vero collatione quae sint conferenda suppetant necesse sit, neque, ubi nihil omnino datur, collationi, et quae huic respondet possibilitatis notioni, locus sit: sequitur quod nihil tanquam possibile concipi possit, nisi quicquid est in omni possibili notione reale existat, et quidem (quoniam, si ab hoc discesseris, nihil omnino possibile, h. e. non nisi impossibile foret), existet absolute necessario. Porro omnimoda haec realitas in ente unico adunata sit necesse est.

Pone enim haec realia, quae sunt possibilium omnium conceptuum velut materiale, in pluribus rebus existentibus reperiri distributa, quodlibet harum rerum haberet existentiam certa ratione limitatam, hoc est privationibus nonnullis junctam; quibus cum absoluta necessitas non perinde ac realitatibus competat, interim ad omnimodam rei determinationem, absque qua res existere nequit, pertineant, realitates hac ratione limitatae existerent contingenter. Ad absolutam itaque necessitatem requiritur, ut absque omni

limitatione existant, hoc est, ens constituant infinitum. Cujus entis cum pluralitas, si quam fingas, sit aliquoties facta repetitio, hinc contingentia absolutae necessitati opposita, non nisi unicum absolute necessario existere statuendum est. Datur itaque Deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium.

SCHOLION. En demonstrationem existentiae Divinae, quantum ejus maxime fieri potest essentialem, et quamvis geneticae locus proprie non sit, tamen documento maxime primitivo ipsa nempe rerum possibilitate comprobatam. Hinc patet: si Deum sustuleris, non existentiam omnem rerum solam, sed et ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri. Quanquam enim essentias (quae consistunt in interna possibilitate), vulgo absolute necessarias vocitent, tamen, *rebus absolute necessario competere*, rectius dicerentur. Etenim essentia trianguli, quae consistit in trium laterum consertione, non est per se necessaria; quis enim sanae mentis contenderet, necessarium in se esse, ut tria semper latera conjuncta concipiantur; verum triangulo hoc necessarium esse concedo, h. e. si cogitas triangulum, cogitas necessario tria latera, quod idem est ac si dicis: si quid est, est. Quo autem pacto eveniat, ut cogitationi laterum, spatii comprehendendi, cet. notiones suppetant, hoc est, ut sit in genere quod cogitari possit, unde resultet postea combinando, limitando, determinando, notio quaevis rei cogitabilis, id, nisi in Deo, omnis realitatis fonte, quicquid est in notione reale existeret, concipi plane non posset. Cartesium equidem novimus existentiae divinae argumentum ex ipsa sui interna notione depromtum dedisse, in quo vero quomodo eventu frustratus sit in scholio paragraphi prioris videre est. Deus omnium entium unicum est, in quo existentia prior est, vel si mavis identica cum possibilitate. Et hujus nulla manet notio simul atque ab existentia ejus discesseris.

PROP. VIII.

Nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante.

Pone carere. Nihil erit quod ut existens determinet, praeter ipsam rei existentiam. Quoniam igitur nihilo minus existentia determinata est, h. e. ponitur ita, ut quodlibet oppositum omnimodae suae determinationis plane exclusum sit; non alia erit oppositi exclusio quam quae a positione existentiae proficiscitur. Quae vero exclusio cum sit identica (quippe nihil aliud vetat rem non existere, quam quod non existentia remota sit), oppositum existentiae per se ipsum exclusum, h. e. absolute impossibile erit; h. e. res existet absolute necessario, quod repugnat hypothesi.

COROLLARIUM. E demonstratis itaque liquet, non nisi contingentium existentiam rationis determinantis firmamento egere, unicum absolute necessarium hac lege exemtum esse; hinc non adeo generali sensu principium admittendum esse, ut omnium possibilium universitatem imperio suo complectatur.

SCHOLION. En demonstrationem principii rationis determinantis, tandem, quantum equidem mihi persuadeo, omni certitudinis luce collustratam. Perspicacissimos nostri aevi Philosophos, inter quos ill. Crusium honoris causa nomino, semper de parum solida hujus principii demonstratione, quam in omnibus hujus materiae scriptis venalem reperimus, conquestos esse satis constat. De cujus mali medela usque adeo Vir magnus desperavit, ut vel demonstratione plane incapacem esse hanc propositionem serio contenderet, si vel maxime vera esse concedatur. Verum cur non tam promta et expedita mihi fuerit hujus principii demonstratio, ut unico, sicut vulgo tentatum est, argumento totam absolverem, sed quodam anfractu plena demum certitudine potiri necesse fuerit, ratio mihi reddenda est.

Primo enim inter rationem veritatis et existentiae studiose mihi distinguendum erat; quanquam videri poterat,

unîversalitatem principii rationis determinantis in regione veritatum, eandem pariter supra existentiam extendere. Etenim si verum nihil est, h. e. si subjecto non competit praedicatum, sine ratione determinante, praedicatum existentiae absque hac nullam fore etiam consequitur. Verum ad veritatem firmandam non ratione antecedenter determinante opus esse, sed identitatem praedicatum inter atque subjectum intercedentem sufficere constat. In existentibus vero de ratione antecedenter determinante quaestio est, quae si nulla est, ens absolute neccessario existit, si existentia est contingens, eam non posse non praecedere evictum dedi. Hinc veritas ex ipsis fontibus arcessita, meo quidem judicio purior emersit.

Celeberrimus quidem Crusius existentia quaedam per suam ipsorum actualitatem ita determinari putat, ut vanum autumet ultra quicquam requirere. Titius libera volitione agit; quaero cur hoc potius egerit quam non egerit; respondet quia voluit. Cur vero voluit? Haec inepte interrogari autumat. Si quaeris cur non potius aliud egit? respondet, quia hoc jam agit. Ideo putat liberam volitionem actu determinatam esse per existentiam suam, non antecedenter per rationes existentia sua priores; et sola positione actualitatis omnes oppositas determinationes excludi, hinc ratione determinante opus non esse contendit. Verum rem contingentem nunquam, si a ratione antecedenter determinante discesseris, sufficienter determinatam, hinc nec existentem esse posse, si libuerit etiam alio argumento probabo. Actus liberae volitionis existit, haec existentia excludit oppositum hujus determinationis; verum, cum olim non extiterit, et existentia per se non determinat, utrum olim fuerit vel non fuerit, per existentiam hujus volitionis haec quaestio, utrum antea jam extiterit an non extiterit, manet indeterminata; quia vero in determinatione omnimoda haec quoque una omnium est, utrum ens inceperit an minus, ens eatenus erit indeterminatum, neque determinari poterit, nisi praeter ea quae existentiae internae competunt, arcessantur notiones quae independenter ab existentia

ipsius sunt cogitabiles. Cum vero id quod entis existentis antecedentem non existentiam determinat, praecedat notionem existentiae, idem vero quod determinat ens existens antea non extitisse, simul a non existentia ad existentiam determinaverit, (quia propositiones: quare quod jam existit olim non extiterit, et quare quod olim non extiterit jam existat, revera sunt identicae,) h. e. ratio sit existentiam antecedenter determinans, sine hac etiam omnimodae entis illius quod ortum esse concipitur determinationi, hinc nec existentiae locum esse posse abunde patet. Haec si demonstratio propter profundiorem notionum Analysin cuiquam subobscura esse videatur, praecedentibus contentus esse poterit.

Postremo, cur in demonstratione, ab ill. Wolfio et sectatoribus usurpata, acquiescere detrectaverim, brevius expediam. Illustris hujus Viri demonstratio, ut a perspicacissimo Baumgartenio enodatius exposita reperitur, ad haec, ut paucis multa complectar, redit. Si quid non haberet rationem, nihil esset ejus ratio; ergo nihil aliquid, quod absurdum. Verum ita potius informanda erat argumentandi ratio: si enti non est ratio, ratio ipsius nihil est i. e. non ens. Hoc vero ambabus manibus largior, quippe si ratio nulla est, conceptus ipsi respondens erit non entis, hinc si enti non poterit assignari ratio, nisi cui nullus plane conceptus respondet, ratione plane carebit, quod redit ad supposita. Hinc non sequitur absurdum, quod inde fluere opinabantur. Exemplum expromam in sententiae meae testimonium. Demonstrare ausim secundum hanc concludendi rationem: Primum hominem adhuc a patre quodam esse genitum. Pone enim non esse genitum. Nihil foret quod ipsum genuerit. Genitus igitur foret a nihilo; quod cum contradicat, eum a quodam genitum esse confitendum est. Haud difficile est captionem argumenti declinare. Si non genitus est nihil ipsum progenuit. Hoc est qui ipsum genuisse putaretur nihil est vel non ens, quod quidem certum est quam quod certissimum: Sed praepostere conversa propositio pessime detortum nanciscitur sensum.

PROP. IX.

Enumerare et diluere difficultates, quae principium rationis determinantis vulgo sufficientis premere videntur.

Inter impugnatores hujus principii agmen ducere, et solus omnium vicem sustinere posse jure putandus est * S. R. et acutissimus Crusius, quem inter Germaniae, non dicam Philosophos, sed Philosophiae promotores, profiteor vix cuiquam secundum. Cujus mihi dubiorum si bene ceciderit discussio, (quod bonae causae patrocinium spondere videtur,) omnem difficultatem superasse mihi vedebor. Primo formulae hujus principii exprobrat ambiguitatem et instabilem sensum. Quippe rationem cognoscendi, rationem itidem moralem et alias ideales, pro realibus et antecedenter determinantibus subinde usurpari recte notat, ita, ut utram subintelligi velis, saepenumero aegre intelligi queat. Quod telum quia nostra asserta non ferit, declinandum nobis non est. Qui haec qualiacunque nostra examinaverit, videbit me rationem veritatis a ratione actualitatis sollicite distinguere. In priori solum de ea praedicati positione agitur, quae efficitur per notionum, quae subjecto, vel absolute vel in nexu spectato, involvuntur, cum praedicato identitatem, et praedicatum, quod jam adhaeret subjecto, tantum detegitur. In posteriori circa ea quae inesse ponuntur, examinatur non utrum sed *unde* existentia ipsorum determinata sit; si nihil adest quod excludat oppositum, praeter absolutam rei illius positionem per se et absolute necessario existere statuenda est, si vero contingenter existere sumitur, adsint necesse est alia, quae ita non aliter determi-

* Nihil hic ill. Darjes detraxisse cupio, cujus argumenta, imo etiam nonnullorum aliorum magni quidem ad gravandum rationis determinantis principium momenti esse profiteor, sed quoniam hisce e laudato D. Crusio allegandis admodum affinia esse videntur, me responsionem dubiorum ad haec potissimum adstringere posse, haud invitis magnis alioquin viris autumo.

nando, existentiae oppositum jam antecedenter excludant. Et haec quidem de demonstratione nostra generatim.

Majus certe periculum defensoribus hujus principii imminet ab objectione illa Clarissimi Viri, qua immutabilis rerum omnium necessitatis et fati stoici postliminio revocati, imo libertatis omnis atque moralitatis elevatae culpam diserte nobis et haud contemnendo argumentorum robore impingit. Argumentum ipsius, quanquam non omnino novum, explicatius tamen et validius ab ipso traditum, quantum ejus fieri potest enucleate, illibato tamen ipsius robore allegabo.

Si quicquid fit non aliter fieri potest, nisi ut habeat rationem antecedenter determinantem, sequitur ut *quicquid non fit etiam fieri non possit*, quia videlicet nulla adest ratio sine qua tamen fieri omnino non potest. Quod quia de omnibus rationum rationibus retrogrado ordine est concedendum, sequitur: omnia naturali colligatione ita conserte contexteque fieri, ut, qui oppositum eventus cujusdam vel etiam actionis liberae optat, impossibilia voto concipiat, quandoquidem non adest, quae ad illud producendum requiritur ratio. Et ita resumendo eventuum indeclinabilem catenam, quae, ut ait Chrysippus, semel voluit et implicat per aeternos consequentiae ordines, tandem in primo mundi statu, qui immediate Deum auctorem arguit omnis sistitur eventuum ultima et tot consectariorum ferax ratio, qua posita, alia ex aliis in secutura postmodum secula stabili semper lege derivantur. Tritam illam inter necessitatem absolutam et hypotheticam distinctionem, qua veluti rima elabi arbitrantur adversarii, impugat Vir Clar.: quae videlicet ad infringendam necessitatis vim et efficacitatem nullius plane momenti est. Quid enim attinet, utrum eventus, per antecedentes rationes praecise determinati, si per se spectetur, oppositum repraesentabile sit, cum nihilo secius hoc oppositum realiter fieri non possit, quum non adsint, quibus ipsi ad existendum opus est, rationes, imo adsint in contrarium? Oppositum ais separatim sumti eventus potest tamen cogitari, ideoque possibile est. Sed quid tum? Non

potest tamen fieri, quia ne unquam actu fiat per rationes jam existentes satis cautum est. Accipe exemplum! Cajus imposturam fecit. Cajo per determinationes suas primitivas, quatenus scilicet homo est, non repugnavit sinceritas; largior. Sed uti jam est determinatus repugnat utique, quippe adsunt in ipso rationes quae ponunt contrarium, et sinceritas tribui ipsi nequit, nisi turbato omni rationum implicatarum ordine usque ad primum mundi statum. Nunc audiamus, quae porro inde concludit Vir illustris. Ratio determinans non efficit modo ut haec potissimum actio eveniat, sed ut ejus loco alia contingere non possit. Ergo quicquid in nobis accidit ejus consecutioni ita a Deo prospectum est, ut plane non possit aliud consequi. Ergo imputatio factorum nostrorum ad nos non pertinet; sed una omnium causa Deus est, qui eis nos legibus adstrinxit ut sortem destinatam utcunque adimpleamus. Nonne sic efficitur ut nullum peccatum Deo displicere possit? quod ubi contingit, eo simul testatur, stabilitam a Deo rerum implicitarum seriem aliud non admittere. Quidnam igitur Deus peccatores increpat de actionibus, quas ut perpetrent, jam inde usque a mundi satu atque ortu cautum est?

Confutatio dubiorum.

Quando necessitatem hypotheticam, in specie moralem distinguimus, ab absoluta, non hic de vi atque efficacia necessitatis agitur, utrum nempe res alterutro casu magis vel minus sit necessaria, sed de principio necessitante quaestio est, *unde* nempe res sit necessaria. Equidem lubens concedo, hic nonnullos Philosophiae Wolfianae sectatores quodammodo a veri sensu deflectere, ut, quod per rationum semet hypothetice determinantium catenam positum est, adhuc a necessitate completa remotum aliquantulum sibi persuadeant, quia absoluta caret necessitate. Ego vero in hisce illustri antagonistae assentior, decantatam omnium ore distinctionem vim necessitatis atque certitudinem determinationis parum elevare. Quemadmodum enim *vero* nihil

verius et *certo* nihil *certius*, sic nec *determinato* quicquam *determinatius* concipi potest. Eventus mundani ita certo determinati sunt, ut praescientia divina falli nescia pari certitudine et eorum futuritionem, et oppositi impossibilitatem nexu rationum conformiter perspiciat, ac si absoluto eorum conceptu oppositum excluderetur. Hic vero, non *quantopere*, sed *unde* necessaria sit contingentium futuritio, cardo est quaestionis. Actum creationis mundi in Deo non ambiguum, sed ita certo determinatum esse, ut oppositum Deo indignum, h. e. competere plane non possit, quis est qui dubitet? Nihilo tamen secius libera est actio, quia iis rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a coeca quadam naturae efficacia proficiscuntur. Ita etiam in actionibus hominum liberis, quatenus spectantur ut determinatae, oppositum excluditur quidem, sed non excluditur rationibus extra subjecti appetitum et spontaneas inclinationes positis, quasi homo vel invitus inevitabili quadam necessitate ad patrandas actiones adigeretur; sed in ipsa volitionum appetituumque propensione, quatenus allectamentis repraesentationum lubenter obtemperat, nexu, certissimo illo quidem, at voluntario, actiones stabili lege determinantur. Quod actiones physicas et libertate morali gaudentes intercedit discrimen, non nexus atque certitudinis differentia absolvitur, quasi hae solae ancipiti futuritione laborantes rationumque colligatione exemtae vaga et ambigua oriundi ratione fruerentur; hoc enim pacto parum commendabiles forent entium intelligentium praerogativis. Verum modus quo certitudo earum rationibus suis determinatur, omnem paginam facit ad libertatis notam tuendam; nempe non nisi per motiva intellectus voluntati applicata eliciuntur, cum contra ea in brutis, s. Physico - mechanicis actionibus omnia sollicitationibus et impulsibus externis conformiter, absque ulla arbitrii spontanea inclinatione, necessitentur. Potestatem quidem actionis patrandae ad utramvis partem indifferenter se habere, sola autem beneplaciti ad allectamenta repraesentationibus

oblata inclinatione determinari in confesso est. Quo huic legi certius alligata est hominis natura, eo libertate magis gaudet, neque vago nisu quaquaversum in objecta ferri est libertate uti. Non aliam *ais* ob rationem agit, quam quia ita potissimum *lubuit*. Jam teneo te tua ipsius confessione constrictum. Quid enim est lubitus nisi voluntatis pro allectamento objecti ad hanc potius quam oppositam partem facta inclinatio; ergo tuum *libet s.* volupe est actionem per internas rationes determinatam innuit. Lubitus enim ex tua sententia actionem determinat; est vero non nisi voluntatis in objecto, pro ratione allectamenti; quo voluntatem invitat, acquiescentia. Ergo est determinatio respectiva, in quia si voluntas aequaliter ponitur allectari, alterum magis volupe esse, idem est, ac aequaliter simulque inaequaliter placere, quod implicat repugnantiam. Accidere autem potest casus, ubi, quae ad alterutram partem inclinent voluntatem rationes, conscientiam plane fugiant, nihilo minus tamen alterutrum deligatur; verum tum res a superiori mentis facultate ad inferiorem rediit, et pro repraesentationis obscurae alterutram partem versus suprapondium, (cujus in sequentibus uberiorem injiciemus commemorationem) aliquorsum mens dirigitur.

Brevi, si ita commodum fuerit dialogo, Cajum inter, indifferentiae aequilibrii defensorem, et Titium rationis determinantis patronum, controversiam pervulgatam illustrare liceat.

CAJUS: Vitae anteactae curriculum morsus mihi quidem conscientiae exagitat, sed hoc unicum superest solatii, si tuis placitis credere fas est, in me non cadere admissorum facinorum culpam, quippe rationum inde usque a mundi incunabulis se invicem determinantium nexu devinctus, quaecunque egi, non potui non agere et quicunque nunc mihi exprobrat vitia, aliudque vitae genus a me iniri debuisse nequicquam increpat, inepte agit, pariter ac si me temporis fluxum sistere oportuisse postulet. *Titius.* Cedo! quaenam est illa rationum series, qua te adstrictum fuisse conquereris? Nonne quaecunque egisti libenter egisti? Nonne

conscientiae tacita dehortatio et formido Dei perperam intus admonens obstrepuit peccaturo? Nonne nihilo secius magis arrisit compotari, ludere, veneri litare et quae sunt id genus alia? An unquam invitus ad peccandum protractus est? *Caj.* Haec vero minime inficias eo. Probe sentio me non renitentem et allectamentis strenue obluctantem velut obtorto collo in transversum abreptum esse. Sciens et lubens me vitiis mancipavi. Verum haec voluntatis ad deteriorem partem facta inclinatio unde mihi obtigit? Nonne antequam contigerit, cum quidem et divinae et humanae leges in partes suas invitarent haesitantem, jam determinatum erat rationum consummatione, ut inflecterer in malam potius quam bonam partem? Nonne, posita ratione jam omnibus numeris absoluta, rationatum impedire, idem est, ac factum infectum reddere? Quaelibet vero voluntatis meae inclinatio ex tua sententia antecedenti ratione perfecte determinata est, et haec porro priori, atque hunc in modum usque ad caput rerum omnium. *Tit.* Jam vero scrupulum tibi eximam. Rationum implicatarum series in quolibet actionis patrandae articulo motiva utrinque prolectantia suppeditavit, eorum alterutri temet lubens dedidisti, propterea quia volupe erat ita potius quam aliter agere. At ais, jam determinatum erat rationum consummatione ut inclinarer in partem destinatam. Sed velim cogites numne ad rationem consummatam actionis requiratur tuae voluntatis secundum allectamenta objecti spontanea propensio. *Caj.* Cave spontaneam dixeris; non potuit non in hanc partem propendere. *Tit.* hoc quidem spontaneitatem tantum abest ut tollat ut potius certissimam reddat, dummodo recto sensu sumatur. Etenim *spontaneitas* est actio a *principio interno* profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur *Libertas.* Quo certius huic legi obtemperare quisque dicitur, quo itaque positis omnibus ad volendum motivis est determinatior, et homo est liberior. Ex tua argumentatione non fluit, libertatem infringi rationum antecedenter determinantium vi. Satis enim te redarguit confessio, quod non invitus sed lubens egeris.

Hinc non *inevitabilis* fuit actio tua, ut tu quidem subopinari videris, neque enim evitare studuisti, sed *infallibilis* fuit secundum appetitus tui ad circumstantias ita informatas propensionem. Et hoc quidem majorem tibi culpam impingit. Ita enim vehementer appetiisti, ut ab instituto dimoveri non passus sit. Sed tuo te telo jugulabo. Cedo! quanam ratione libertatis notionem commodius ex sententia tua putas informari debere. *Caj.* Ego quidem arbitror, si abigeres illud quicquid est rationum semet stabili eventu determinantium concatenationis, si concederes hominem in quavis libera actione versus utramque partem indifferenter se habere, et, positis omnibus quodcunque finxeris rationibus aliquo determinantibus, tamen quidvis pro quovis eligere posse, tum tandem bene de libertate actum esse confiterer. *Tit.* Deus meliora! Si quod te numen hoc voto potiri pateretur, quam infelix esses omnium horarum homo Fac te virtutis tramitem ingredi apud animum tuum statuisse. Fac mentem et religionis praeceptis, et quaecunque sunt alia ad firmandum consilium efficacia, probe jam esse communitum. Nunc agendi obtingit occasio. Protinus in deteriorem partem prolaberis, neque enim quae te invitant rationes determinant. Quantum te videor mihi audire adhuc plures querimonias jactantem? Ah, quod me sinistrum fatum a salutari consilio subito depulit! Quid opus est praeceptis virtutis navare operam, per sortem fiunt actiones, non determinantur rationibus? Non equidem inquis accuso invitam fati cujusdam me abripientis coactionem, sed illud, nescio quid, lapsum mihi in pessimam partem concilians abominor. Pro pudor! unde mihi detestandus ille appetitus praecise in deterrimam partem, qui aeque facile in oppositam potuit inclinari. *Caj.* Ergo de omni libertate perinde conclamatum est. *Tit.* Vides quam in arctum coegerim copias tuas. Noli spectra comminisci idearum; sentis enim te liberum, hujus vero libertatis noli notionem confingere parum rectae rationi constantem. Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere. Et hoc quidem rationis de-

terminantis lege exclusum non est. *Caj.* Quanquam vix habeam quod tibi regeram, tamen internus sensus, sententiae tuae mihi videtur obloqui. Da enim casum non magni momenti, si mihi ipsi attentus sum liberum mihi esse animadverto utrinque inclinari, ita ut satis persuasus sim, actionis meae directionem antecedenti rationum serie determinatam non fuisse. *Tit.* Aperiam tibi tacitam mentis imposturam, quae indifferentiae aequilibrii ludibrium tibi facit. Vis naturalis appetitiva menti humanae insita non in objecta solum, verum etiam in repraesentationes varias intellectui sistendas fertur. Quatenus itaque repraesentationum quae electionis in casu dato motiva contineret; nos ipsos sentimus auctores esse, ita ut attentioni ipsis applicandae, suspendendae, aut aliorsum vertendae egregie sufficiamus, consequenter non solum in objecta appetitui nostro conformiter tendere, sed etiam ipsas rationes objectivas varie pro lubitu permutare posse conscii sumus, eatenus vix possumus nobis temperare, quin voluntatis nostrae applicationem omni lege exemtam et determinatione stabili privatam arbitremur. Verum si recte sentire allaboramus, quod in casu dato haec non alia fiat attentionis in repraesentationum combinationem tendentia, quare, allicientibus ab aliqua parte rationibus, subinde ut libertatis saltem periculum faciamus, attentionem in oppositam partem convertendo, huic suprapondium conciliemus, quod adeoque appetitus *sic non aliter dirigatur*, rationes certe quae determinant adesse debere facile convincemur. *Caj.* Multis fateor difficultatibus me implicasti, sed te haud minoribus impediri certus sum. Quomodo putas determinatam malorum futuritionem, quorum Deus tandem ultima et determinans causa est, bonitati et sanctitati ipsius conciliari posse? *Tit.* Ne tempus vanis disceptationibus in cassum teramus, quae te suspensum tenent dubitationes, eas paucis expromam, nodosque solvam dubiorum. Cum eventuum omnium tam physicorum quam actionum liberarum determinata sit certitudo, consequentia in antecedentibus, antecedentia in ulterius praecedentibus et ita nexu conca-

tenato in citerioribus semper rationibus, donec primus mundi status, qui immediate Deum auctorem arguit, sit veluti fons et scaturigo, ex quo omnia fallere nescia necessitate prono alveo derivantur; hinc putas Deum mali machinatorem haud obscure designari, neque, quam ipse telam orsus est, quaeque primo suo exemplari conformiter in futura sequentis aevi secula pertexitur, odisse posse, peccataque operi intexta tanta quanta per sanctitatem fas est indignatione prosequi posse videtur, siquidem recidente tandem in ipsum primum molitorem malorum omnium culpa. Haec sunt quae te premunt dubia; nunc eorum nebulas discutiam. Deus, universitatis rerum primordia capessendo, seriem inchoavit, quae stabili rationum conserte contexteque colligatarum nexu etiam mala moralia, et quae his respondet, physica includit. Verum inde non sequitur, actiones moraliter pravas Deum auctorem incusare posse. Si, quemadmodum fit in mechanicis, entia intelligentia passiva tantum ratione se ad ea haberent, quae ad determinationes et mutationes certas impellunt, non inficior omnium culpam ultimam in Deum machinae architectum devolvi posse. Verum quae per entium intelligentium et semet ipsa sponte determinandi potestate praeditorum voluntatem confiunt, ex interno sane principio, e consciis appetitibus, et electione alterutrius partis secundum arbitrii licentiam profecta sunt. Hinc, quantumvis rerum statu ante actus liberos aliqua ratione constituto, ens illud intelligens tali circumstantiarum implicitum sit nexu, ut mala moralia certo certius ab ipso futura esse constet et praevidere liceat, tamen haec futuritio determinatur talibus rationibus, in quibus voluntaria ipsorum ad pravam partem directio cardo est? et quae ideo peccantibus agere maxime volupe fuit, eorum causam ipsos dicere oportere, et illicitae voluptatis poenam dare aequitati quam perfectissime convenit. Quod autem ad aversationem attinet, qua Deum a peccatis abhorrere sanctitate ipsius procul dubio dignum est, sed parum videtur cum decreto mundi conditi stare posse, quod horum malo-

rum futuritionem incluserit, etiam hic non insuperabilis est quae quaestionem circumdat difficultas. Sic enim habeto.

Bonitas Dei infinita in rerum creatarum maximam, quanta quanta in illas cadit, perfectionem, mundique spiritualis felicitatem tendit. Eodem vero infinito se manifestandi conatu, non perfectioribus tantum, quae postmodum propullularent rationum ordine, eventuum seriebus dedit operam, sed ne quicquam etiam minoris gradus bonorum desit, ut rerum universitas immensitate sua, a summo, qui in finita cadit, perfectionis gradu ad inferiores omnes et ad nihilum usque, ut ita dicam, omnia complecteretur, etiam ea delineationem suam irrepere passus est, quae admistis quamplurimis malis saltem quicquam boni quod Dei sapientia inde eliceret, ad manifestationem divinae gloriae infinita varietate distinguendam suppeditarent. In hoc ambitu ne desideraretur historia generis humani ut ut lugubris, tamen ad divinam bonitatem celebrandam etiam in ipsa malorum colluvione infinita testimonia secum gerens, et sapientiam et potentiam et bonitatem perbelle decuit. Neque vero ideo mala ipsa operi inchoato intexta intendisse et consulto elicuisse putandus est. Quippe bona ob oculos habuit, quae subductis rationibus nihilo minus remanere cognovit, quaeque una cum infelici lolio eradicare summa sapientia indignum fuit. Ceterum voluntario et ex intimo mentis affectu a mortalibus peccatum est, rationum antecedentium ordine non invitos urgente et abripiente, sed allectande, quorum irritamentis quanquam certo obsecundatum iri praecognitum fuerit, tamen, cum in interno semet determinandi principio resederit malorum origo, ipsis peccatoribus imputanda esse aperte patet. Neque ideo divinum numen minus a peccatis abhorrere reputandus est, quia iis, concedendo, quodammodo manuerit. Nam ea ipsa malorum, quorum licentia facta erat, strenua allaboratione in melius reducendorum compensatio, quam monendo, minitando, invitando, media suppeditando obtinere annititur, est proprie ille finis quem ob oculos habuit divinus artifex,

quibus itaque cum malorum fruticantes ramos amputet, et, quantum salva libertate hominum fieri potest, reprimat, hoc ipso semet pravitatis omnis osorem, quanquam perfectionum, quae nihilo minus elici inde possunt, amatorem patefecit. Sed in viam redeo, ab instituti ratione longius aliquantulum quam par erat divagatus.

Additamenta Problematis IX.

Praescientiae divinae respectu actionum liberarum locus non est, nisi determinata eorum rationibus suis futuritio admittatur.

Qui principio nostro subscribunt, semper hoc argumentum valide contra impugnatores urserunt. Quare hac opera supersedens, ad ea tantum quae perspicacissimus Crusius in contrarium affert respondere satago. Iis qui ita sentiunt, objicit indignam Deo sententiam, quasi eum ratiociniis uti sibi persuadeant. In qua quidem opinione, si qui sunt qui secus autumant, lubens in ill. adversarii partes transeo. Etenim ratiociniorum anfractus divini intellectus immensitatem parum decere concedo. Neque enim abstractione notionum universalium, earumque combinatione et ad eruendas consequentias facta collatione infinitae intelligentiae opus est. Verum hic asserimus, Deum praevidere ea non posse, quorum antecedenter determinata non est futuritio, non propter inopiam subsidiorum, quibus haud indigere concedimus: sed quoniam impossibilis per se est praecognitio futuritionis, quae plane nulla est, si existentia omnino, et per se, antecedenter est indeterminata. Per se enim esse indeterminatam, ex contingentia concluditur; antecedenter esse pariter indeterminatam antagonistae contendunt, ergo plane determinationis h. e. futuritionis expers et in se est et a divino intellectu repraesentari necesse est.

Tantem ingenue fatetur laudatus adversarius, hic non nihil remanere incomprehensibile, quod vero, cum ad infinitum contemplatio rediit, cum objecti eminentia probe

consentit. Verum quantumvis fatear adyta quaedam reconditioris intelligentiae remanere humano intellectui nunquam reseranda, si in interiorem cognitionem descendere aveas, tamen hic non de modo agitur, sed utrum res ipsa locum habeat, cujus, cum oppositae partis sententia, repugnantiam inspicere, mortali cognitioni admodum sane proclive est.

Instantiarum confutatio, quas indifferentiae aequilibrii defensores in subsidium vocant.

Provocant adversae partis patroni, ut exemplis satisfaciamus, quae adeo aperte voluntatis humanae ad quasvis actiones liberas indifferentiam testari videntur, ut vix quicquam apertius esse posse videatur. Cum *par impar* luditur, et fabae manu reconditae conjectando lucrandae sunt, alterutrum proloquimur plane absque consilio et absque ulla deligendi ratione. Hisce gemina, in casu principis, nescio cujus proferunt, qui alicui pyxidum duarum, ponderis, figurae, et speciei per omnia similium, liberam fecit electionem, quarum altera plumbum, altera aurum recondidit, ubi non nisi citra rationem fieri potuit ad alterutram capessendam determinatio. Similia de pedis dextri aut sinistri indifferenti ad promovendum libertate dictitant. Omnibus uno verbo et quod quidem mihi videtur affatim respondebo. Quando in principio nostro de rationibus determinantibus sermo est, non hic unum vel aliud rationum genus intelligitur, e. g. in actionibus liberis rationes intellectui conscio obversantes, sed utcunque determinetur actio, tamen ratione quadam determinata sit necesse est, si eam fieri opus est. Rationes objectivae in arbitrii determinatione plane deesse possunt, et motivorum cum conscientia repraesentatorum perfectum potest esse aequilibrium, nihilo tamen minus rationibus adhuc permultis locus superest, quae mentem determinare possunt. Hoc enim ancipiti tali dubitatione solum efficitur, ut res a superiori facultate ad inferiorem, a repraesentatione cum conscientia conjuncta ad obscuras redeat, in quibus ab utravis parte omnia

perfecte identica esse vix statuendum est. Tendentia appetitus insiti in ulteriores perceptiones in eodem statu diu haerere mentem non patitur. Variato itaque statu internarum repraesentationum mentem aliquorsum inclinari necesse est.

PROP. X.

Corollaria quaedam genuina principii rationis determinantis exponere.

1) *Nihil est in rationato quod non fuerit in ratione.* Nihil enim est sine ratione determinante, adeoque nihil in rationato quod non arguat rationem sui determinantem.

Objici posset, quod, cum rebus creatis adhaereant limites, inde consequeretur, Deo qui ipsarum continet rationem eos pariter adhaerere. Respondeo: quae rebus finitis adhaerent limites pariter limitatam sui rationem in actione creactionis divinae arguunt. Limitata enim est actio Dei creatrix, pro ratione entis limitati producendi. Haec autem actio cum sit determinatio Dei respectiva, quam rebus producendis respondere necesse est, non interna et absolute in ipso intelligibilis, limitationes has Deo interne non competere patet.

2) *Rerum quae nihil commune habent una non potest esse ratio alterius.* Ad propositionem praemissam redit.

3) *Non amplius est in rationato quam est in ratione.* Ex eadem liquet regula.

CONSECTARIUM. Quantitas realitatis absolutae in mundo *naturaliter* non mutatur, nec augescendo nec decrescendo.

DILUCIDATIO. Hujus regulae in corporum mutationibus evidentia facillime elucescit. Si e. g. Corpus A alterum B percutiendo propellat, vis quaedam per consequens realitas * huic accedit. Verum par motus quantitas corpori

* Hic secundum sensum communem vim impressam, tanquam illatam realitatem, quanquam proprie non sit nisi quaedam realitatis insitae limitatio s. directio, concipere liceat.

impingenti detracta est, igitur virium summa in effectu aequiparatur viribus causae. In incursu quidem corporis minoris elastici in majus, lex allegata videtur erroris teneri. Sed nequaquam. Corpus enim elasticum *minus* a *majori* in quod incurrit repercussum, vim quandam in partes oppositas nanciscitur, quae si addatur illi quam in majus transtulit, summam majorem quidem efficit quantitate incurrentis, ut constat e Mechanicis, at, quae hic dicitur vulgo absoluta, verius respectiva nominanda est. Vires enim hae tendunt in partes diversas; ideoque ex effectibus, quas machinae conjunctim applicatae, adeoque et in universo summatim spectatae exserere possunt, aestumatae, summa virium cognoscitur, subtrahendo motus in partes contrarias, quippe eatenus semet utcunque tandem destructuros, et remanet motus centri gravitatis, qui, ut notum ex staticis, post conflictum idem est cum eo qui fuit ante eundem. Quod omnem modus per resistentiam materiae destructionem attinet, haec regulam dictam tantum abest ut elevet, ut potius stabiliat. Quae enim causarum consensu e quiete orta est vis, tantundem, quantum accepit, in impedimentorum renitentiam absumendo, ad quietem iterum reducitur, et res manet ut ante. Hinc et modus mechanici perpetuitas inexhausta impossibilis; quippe resistentiis semper aliquam vis suae partem impendens, ut nihilo secius ad semet restaurandum illibata permaneat potestas, regulae huic et sanae rationi pariter adversaretur.

Saepenumero vires ingentes oriri videmus ex infinite parvo causae principio. Scintilla pulveri pyrio injecta, quam immensam vim expansivam conciliat? seu etiam alibi avido alimento recepta, quanta incendia, urbium ruinas, et ingentium sylvarum diuturnas devastationes producit? Quantam corporum compagem soluit itaque parvula scintillulae unius sollicitatio; sed hic, quae intus in corporum compage recondita fovetur immensarum virium efficax causa, materia nempe elastica, vel aëris ut in pulvere pyrio, (secundum Halesii experimenta) vel materiae igneae, ut in combustibili quovis corpore, manifestatur verius minuta sol-

licitatione quam producitur. Elastra compressa intus conduntur, et tantillum sollicitata, vires exserúnt reciproco attractionis et repercussionis nisui proportionales.

Vires certe spirituum, ed earum ad ulteriores perfectiones perennatura progressio hac lege exemtae esse videntur. Sed, quod mihi quidem persuasum est, eidem adsrictae sunt. Procul dubio infinita, quae semper animae interne praesto est, quanquam obscura admodum totius universi perceptio, quicquid cogitationibus postmodum majore luce perfundendis inesse debet realitatis, jam in se continet, et mens attentionem tantummodo postmodum quibusdam advertendo, dum aliquibus parem detrahit gradum, illas intensiori lumine collustrans, majori indies potitur cognitione, non ambitum quidem realitatis absolutae extendens, (quippe materiale idearum omnium e nexu cum universo profectum manet idem) sed formale, quod consistit in notionum combinatione et earum vel diversitati vel convenientiae applicata attentione, varie certe permutatur: quemadmodum paria in corporum vi insita animadvertimus. Motus enim, si recte excutiantur, cum sint, non realitates sed phaenomena, vis autem insita, corporis externi impactu modificata, cum tantundem ex interno efficaciae principio resistat incursui, quantum acquirit in directione impellentis virium, omne, in phaenomeno motus, virium reale aequipollet illi, quod corpori quiescenti jam insitum erat, quanquam, quae in quiete respectu directionis indeterminata erat interna potestas, impulsu externo tantum dirigatur.

Quae hactenus de impermutabili realitatis absolutae in universo quantitate allegata sunt, ita intelligi debent, quatenus secundum naturae ordinem omnia accidunt. Per Dei enim operam et mundi materialis perfectio fatiscens instaurari, intelligentiis coelitus purius, quam per naturam licet, lumen affundi, omniaque in altius perfectionis fastigium evehi posse, quis est qui ambigere ausit.

PROP. XI.

Corollaria quaedam adulterina, e principio rationis determinantis parum legitime deducta, allegare ac refellere.

1) *Nihil esse sine rationato;* s. quodcunque est, sui habere consequentiam. Vocatur principium consequentiae. Quod, quantum ego quidem scio, Baumgartenium metaphysicorum coryphaeum auctorem agnoscit. A quo, quia eadem ratione qua principium rationis demonstratum est, pari etiam cum illo ruina concidit. Hujus principii, si de rationibus cognoscendi sermo tantum est, veritas est salva. Etenim entis cujuslibet notio vel est generalis, vel individualis. Si prius, quae de generica notione statuuntur omnibus inferioribus sub eadem complexis competere, hinc illam harum rationem continere concedendum est. Si posterius quae in nexu quodam huic subjecto competunt praedicata, iisdem positis rationibus semper competere debere concludi potest, et ex casu dato determinat veritatem in similibus, hinc habet rationata cognoscendi. Verum si rationata existendi hic subintelligimus, entia hisce in infinitum feracia non esse, vel ex postrema hujus commentationis sectione videre licebit, ubi permutationis omnis expertem, substantiae cujuslibet, quae nexu cum aliis exemta est, statum, rationibus invictis adstruemus.

2) *Rerum totius universitatis nullam alii per omnia esse similem.* Vocatur principium indiscernibilium, quod latissimo ut fit sensu sumtum a vero quam longissime discedit. Duplici potissimum ratione demonstratur. Prior argumentandi ratio admodum praeceps levi saltu objectum transilit, et ideo vix in censum venire meretur. Hae sunt illae argutiae: quaecunque notis omnibus perfecte conveniunt, neque ullo discrimine dignoscuntur, pro uno eodemque ente habenda videntur. Hinc omnia perfecte similia non esse nisi unum idemque ens, cui plura loca assignentur, quod cum sanae rationi adversetur, hanc sententiam secum ipsa pugnare contendunt. Sed quis est qui fucum

argutiarum non animadvertat? Ad perfectam duarum rerum identitatem omnium notarum s. determinationum, tam internarum quam externarum, requiritur identitas. Ab hac omnimoda determinatione, ecquisnam exceperit locum? Ideoque non unum idemque ens sunt, quae, utcunque notis internis convenientia, loco saltem discernuntur. Sed quae principio rationis sufficientis falso accepta fertur demonstratio, hic nobis potissimum excutienda est.

Nihil subesse dictitant rationis, cur Deus duabus substantiis diversa assignaverit loca, si per omnia alia perfecte convenirent. Quales ineptiae! Miror gravissimos viros hisce rationum crepundiis delectari. Substantiam unam voca A, alteram B. Fac A locum τȣ B occupare, tum, quia notis internis A plane non discrepat a B, etiam locum ipsius obtinens per omnia cum ipso erit identicum, et vocandum erit B, quod antea vocatum est A; cui vero prius nomen erat B, nunc in locum τȣ A translatum vocandum erit A. Haec enim characterum differentia diversitatem tantum locorum notat. Cedo igitur utrum Deus aliud quicquam egerit, si secundum tuam sententiam loca determinaverit? Utrumque perfecte est idem; ideoque permutatio a te conficta nulla est; sed nihili nullam esse rationem perbelle mea quidem sententia convenit.

Adulterina haec lex tota rerum universitate et sapientiae etiam divinae decoro egregie confutatur. Corpora enim quae dicuntur similaria, aquam, argentum vivum, aurum, salia simplicissima, cet. homogeneis et internis notis perfecte congruere in partibus suis primitivis, et convenit identitati usus atque functionis cui praestandae sunt destinata, et ex effectibus videndum est, quos semper similes ab iisdem absque ullo notabili discrimine proficisci deprehendimus. Neque hic decet reconditam quandam et sensus effugientem suspicari diversitatem, quasi ut Deus habeat, quo operis sui partes ipse dignoscat, hoc enim esset nodos in scirpo quaerere.

Leibnitium hujus principii auctorem in fabrica corporum organicorum vel in aliorum a simplicitate maxime

remotorum textura notabilem semper diversitatem animadvertisse, et recte in omnibus ejus generis praesumere posse, concedimus. Neque enim, ubi plura admodum ad componendum quiddam consentire necesse est, non pares semper determinationes resultare posse patet. Inde foliorum ejusdem arboris vix par perfecte simile reperias. Sed hic universalitas principii hujus metaphysica tantum repudiatur. Caeterum et in figuris corporum naturalium identitatem exemplaris saepenumero reperiri vix inficiandum videtur. In crystallisationibus v. g. inter infinita diversa non unum atque alterum reperiri perfecta similitudine aliud exscribens, quis est qui contendere ausit.

SECTIO III.

Bina principia cognitionis Metaphysicae, consectariorum feracissima aperiens, e principio rationis determinantis fluentia.

I.

Principium successionis.

PROP. XII.

Nulla substantiis accidere potest mutatio, nisi quatenus cum aliis connexae sunt, quarum dependentia reciproca mutuam status mutationem determinat.

Hinc substantia simplex omni nexu externo exemta, sibique adeo solitario relicta, per se plane est immutabilis.

Porro, nexu etiam cum aliis complexa, si haec relatio non mutatur, nulla etiam interni status in ipsa contingere potest permutatio. In mundo itaque motus omnis experte (quippe motus est nexus permutati phaenomenon) nihil reperietur omnino successionis etiam in interno substantiarum statu.

Hinc nexu substantiarum plane abolito, successio et tempus pariter facessunt.

DEMONSTRATIO.

Fac substantiam aliquam simplicem nexu aliarum solutam solitario existere; dico nullam status interni permutationem ipsi contingere posse. Cum enim quae jam competunt substantiae internae determinationes, rationibus internis ponantur cum exclusione oppositi, si aliam determinationem succedere vis, alia tibi ratio ponenda est, cujus cum oppositum sit in internis, et nulla externa ratio accedat, per supposita, illam enti induci non posse aperte liquet.

Idem aliter. Quaecunque ratione determinante ponuntur, ea simul cum ipsa poni necesse est; posita enim ratione determinante non poni rationatum absurdum est. Quaecunque itaque in statu aliquo substantiae simplicis sunt determinantia, cum iis omnia omnino determinata simul sint necesse est. Quia vero mutatio est determinationum successio, s. ubi determinatio quaedam oritur, quae antea non fuit, adeoque ens determinatur ad oppositum cujusdam quae ipsi competit determinationis, haec per ea, quae in substantia intrinsecus reperiuntur, contingere nequit. Si igitur contingit, e nexu externo eam proficisci necesse est.

Adhuc quodammodo aliter. Fac oriri nominatis sub conditionibus mutationem; quia existere incipit cum antea non fuerit, h. e. cum substantia determinata esset ad oppositum, neque accedere sumantur praeter interna quae aliunde substantiam determinent, iisdem rationibus, quibus certo modo substantia determinata habetur, determinabitur ad oppositum, quod est absurdum.

DILUCIDATIO.

Hanc veritatem, quanquam ab adeo facili et fallere nescia rationum pendat catena, adeo non animadverterunt qui Philosophiae Wolfianae nomen dant, ut potius substantiam simplicem e principio activitatis interno continuis mutationibus fieri obnoxiam contendant. Equidem ipsorum

argumenta probe novi, sed quam ficulnea sint haud minus mihi persuasum est. Ubi enim arbitrariam definitionem Vis ita informarunt, ut id quod rationem continet *mutationum* significet, cum potius rationem continere *determinationum* statuenda sit, pronum certe ipsis erat in errorem prolabi.

Si quis porro scire averet, quonam tandem pacto mutationes, quarum in universo reperitur vicissitudo, oriantur, cum ex internis substantiae cujuslibet solitario consideratae non fluant, is ad ea, quae per nexum rerum, h. e. mutuam ipsarum in determinationibus dependentiam consequuntur, animum velim advertat. Ceterum quia haec fusius hic explicare aliquanto prolixius foret cancellis dissertationis nostrae, rem aliter certe se habere non posse, demonstratione nostra assertum esse sufficit.

U S U S.

1) Realem corporum existentiam, quam contra idealistas non alia nisi probabilitatis via tueri hucusque sanior philosophia potuit, ex assertis nostri principii primo liquidissime consequi reperio. Anima nempe internis mutationibus est obnoxia, (per sensum internum) quae cum e natura ipsius solitario et extra nexum cum aliis spectata oriri non possint, p. demonstrata: plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit. Pariter etiam motui externo conformiter perceptionum vicissitudinem contingere ex iisdem apparet, et quia inde consequitur, nos corporis cujusdam non habituros fore repraesentationem varie determinabilem, nisi adesset revera, cujus cum anima commercium conformem sibi repraesentationem ipsi induceret, dari compositum quod corpus nostrum vocamus inde facile concludi potest.

2) Harmoniam praestabilitam Leibnitianam funditus evertit, non, quod plerumque fit, per rationes finales, quae Deum dedecere putantur, quae instabile haud raro subsidium suppeditant, sed interna sui ipsius impossibilitate.

Animam quippe humanam, reali rerum externarum nexu exemtam, mutationum interni status plane expertem fore, ex demonstratis immediate consequitur.

3) Sententia corporis cujusdam organici omnibus omnino spiritibus finitis tribuendi inde magnum sortitur certitudinis documentum.

4) Dei immutabilitatem essentialem non e ratione cognoscendi, quae ab infinita ipsius natura depromta est, sed e genuino sui principio deducit. Summum enim numen omnis omnino dependentiae exsors, cum, quae ipsi competunt determinationes, nullo plane externo respectu stabiliantur, status mutatione plane vacare abunde ex assertis elucet.

SCHOLION. Poterat fortasse cuipiam principium adductum pravitatis suspectum videri, propter indissolubilem nexum, quo anima humana hoc pacto in functionibus internis cogitationum obeundis alligata materiae est, quod a materialistarum perniciosa opinione non longe remotum videtur. Verum ideo statum repraesentationum animae non adimo, quanquam immutabilem et sibi jugiter simillimum profitear, si nexu externo soluta plane foret. Et quam mihi impingere fortasse quisquam conaretur litem, eam in recentiorum partes ablego, qui conspirante consensu necessariam animae cum corpore quodam organico colligationem uno veluti ore profitentur. Quorum ut unum testem appellem, ill. Crusium nomino, quem in sententiam meam ita penitus euntem animadverto, ut animam illi legi adstrictam aperte asserat, qua conatus in repraesentationes cum conatu substantiae sua in motum quendam externum semper conjuncta sit, adeoque hoc per impedimenta sufflato illum quoque impediri. Quanquam vero hanc legem non ita arbitratur necessariam, ut ea solui Deo ita volente non possit; tamen quia naturam suam ipsi adstrictam esse concedit, etiam hanc transcreari oportere confitendum ipsi foret.

II.

Principium coexistentiae.

PROP. XIII.

Substantiae finitae per solam ipsarum existentiam nullis se relationibus respiciunt, nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi existentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformata sustinentur.

DEMONSTRATIO. Substantiae singulae, quarum neutra est causa existentiae alterius, existentiam habent separatam, h. e. absque omnibus aliis prorsus intelligibilem. Posita igitur cujuslibet existentia simpliciter, nihil ipsi inest quod arguat existentiam aliarum a se diversarum. Quoniam vero relatio est determinatio respectiva, h. e. in ente absolute spectato haud intelligibilis, haec pariter ac ratio ejus determinans per existentiam substantiae in se positam intelligi nequit. Si praeter hanc igitur nihil insuper accesserit, nulla inter omnes relatio nullumque plane commercium foret. Quum ergo quatenus substantiarum singulae independentem ab aliis habent existentiam, nexui earum mutuo locus non sit, in finita vero utique non cadat substantiarum aliarum causas esse, nihilo tamen minus omnia in universo mutuo nexu colligata reperiantur, relationem hanc a communione causae nempe Deo, existentium generali principio, pendere confitendum est. Quoniam vero inde, quia Deus simpliciter ipsarum stabiliverit existentiam, mutuos inter easdem respectus etiam non consequitur, nisi idem quod existentiam dat intellectus divini schema, quatenus existentias ipsarum correlatas concepit, eorum respectus firmaverit, universale rerum omnium commercium hujus divinae ideae conceptui soli acceptum ferri, liquidissime apparet.

DILUCIDATIO.

Coexistentiam substantiarum universi ad nexum inter eas stabiliendum non sufficere, sed communionem quandam

originis et harmonicam ex hoc dependentiam insuper requiri, primus evidentissimis rationibus adstruxisse mihi videor. Etenim ut nervum demonstrationis aliquantulum resumam: Si substantia A existit, et existit praeterea B, haec ideo in A nihil ponere censeri potest. Fac enim in A aliquod determinare, hoc est rationem continere determinationis C; quia haec est praedicatum quoddam relativum, non intelligibile nisi praeter B adsit A, substantia B, per ea quae sunt ratio τυ C, supponet existentiam substantiae A. Quoniam vero si substantia B sola existat, per ipsius existentiam plane sit indeterminatum, utrum quoddam A existere debeat nec ne, ex existentia ipsius sola non intelligi potest quod ponat quicquam in aliis a se diversis, hinc nulla relatio nullumque plane commercium. Si igitur Deus praeter substantiam A alias B, D, E, in infinitum creavit, tamen e data ipsarum existentia non protinus sequitur mutua ipsarum in determinationibus dependentia. Neque enim, quia praeter A existit etiam B, D, E, et sit A quomodocunque in se determinatum, inde sequitur ut B, D, E, huic conformes habeant existendi determinationes. Adeoque in modo communis a Deo dependentiae adsit necesse est ratio dependentiae etiam ipsarum mutuae. Et qua ratione id efficiatur intellectu proclive est. Schema intellectus divini, existentiarum origo, est actus perdurabilis, conservationem appellitant, in quo si substantiae quaevis solitario et absque determinationum relatione a Deo conceptae sunt, nullus inter eas nexus nullusque respectus mutuus oriretur; si vero in ipsius intelligentia respective concipiantur, huic ideae in continuatione existentiae conformiter postea determinationes semet semper respiciunt, h. e. agunt reaguntque, statusque quidam singulorum externus est, qui, si ab hoc principio discesseris, per solam ipsarum existentiam nullus esse posset.

U S U S.

1) Quoniam locus, situs, spatium, sunt relationes substantiarum, quibus alias a se realiter distinctas deter-

minationibus mutuis respiciunt, hacque ratione nexu externo continentur; quoniam porro per demonstrata innotuit, solam substantiarum existentiam per se nexum cum aliis non involvere, patet, si plures substantias existere ponas, inde non simul locum et situm et, quod hisce relationibus omnimodis conflatur, spatium determinari. Sed quia nexus substantiarum mutuus, requirit intellectus divini in efficaci repraesentatione respective conceptam delineationem, haec vero repraesentatio deo plane arbitraria est, adeoque admitti pro ipsius beneplacito pariter ac omitti potest: sequitur substantias existere posse ea lege, *ut nullo sint in loco*, nullaque plane, respectu rerum universitatis nostrae, relatione.

2) Quoniam substantiae tales universitatis nostrae nexu solutae, pro lubitu divino plures esse possunt, quae nihilo secius inter se determinationum quodam nexu colligatae sint, hinc locum, situm et spatium efficiant, mundum component, illius cujus partes nos sumus ambitu exemtum, i. e. solitarium. Hacque ratione plures esse posse mundos etiam sensu metaphysico, si Deo ita volupe fuerit, haud absonum est.

3) Cum itaque existentia substantiarum simpliciter ad commercium mutuum et determinationum respectus plane sit insufficiens, adeoque nexu externo arguat communem omnium causam, in qua respective informata sit earum existentia, neque sine hac principii communione nexus universalis concipi possit, evidentissimum inde depromitur summae rerum omnium causae, i. e. Dei, et quidem unius, testimonium, quod mea quidem sententia demonstationem illam contingentiae longe antecellere videtur.

4) Insana etiam Manichaeorum opinio, qui duo principia pariter prima atque a se haud dependentia mundi imperio praeficiebant, nostro principio funditus evellitur. Non enim potest substantia cum rebus universi quicquam habere commercii, nisi vel earum communis sit causa, vel ab eadem cum his causa profecta sit. Ideoque si horum principiorum alterutrum substantiarum omnium causam

dictites, alterum nullo modo quicqnam in ipsis determinare potest; si alterutrum aliquarum saltem causa, hae cum reliquis nihil habere possunt commercii. Aut tibi statuendum est unum horum principiorum vel ab altero, vel utrumque a communi causa pendere, quod pariter contrariatur hypothesi.

5) Porro, cum determinationes substantiarum se invicem respiciant, h. e. substantiae a se diversae mutuo agant, (quippe una in altera nonnulla determinat) spatii notio implicatis substantiarum actionibus absolvitur, cum quibus reactionem semper junctam esse necesse est. Cujus actionis et reactionis universalis per omnem spatii in quo corpora se respiciunt ambitum, si phaenomenon externum sit mutua ipsorum appropinquatio, dicitur *attractio*, quae cum per solam compraesentiam efficiatur, in distantias quaslibet pertingit, et est *attractio Newtoniana* s. universalis gravitas; quam adeoque eodem substantiarum nexu effici probabile est, quo spatium determinant, hinc maxime primitivam, cui materia adstricta est, naturae legem esse, quae non nisi Deo immediato statore jugiter durat, secundum ipsam eorum sententiam qui se Newtoni asseclas profitentur.

6) Gum substantiarum omnium, quatenus spatio eodem continentur, sit mutuum commercium, hinc dependentia mutua in determinationibus, actio universalis spirituum in corpora corporumque in spiritus inde intelligi potest. Verum quia quaelibet substantia non per ea, quae ipsi interne competunt, potestatem habet alias a se diversas determinandi, (p. demonstr.) sed tantum vi nexus, quo in idea entis infiniti collegiantur, quaecunque in quavis reperiuntur determinationes et mutationes semper respiciunt quidem externa, sed Influxus Physicus proprie sic dictus excluditur, et est rerum *harmonia* universalis. Neque tamen *praestabilita* illa *Leibnitiana*, quae proprie *consensum* non *dependentiam* mutuam substantiis inducit, inde progignitur, nec enim artificiorum technis in rationum concinnatarum serie adaptatis ad conspirationem substantiarum effi-

ciendam deus utitur, neque porro specialis semper Dei influxus, i. e. commercium substantiarum per *causas occasionales Malebranchii* hic statuitur, eadem enim, quae substantias existentes reddit et conservat individua actio, mutuam ipsis universalemque dependentiam conciliat, ita ut divinae actioni non aliter atque aliter pro circumstantiis determinari opus sit; sed est realis substantiarum in se invicem facta actio, s. commercium per causas vero efficientes, quoniam idem quod existentiam rerum stabilit principium, ipsas huic legi alligatas exhibet, hinc per eas, quae existentiae suae origini adhaerent, determinationes, mutuum commercium sit stabilitum, quare eodem jure mutationes externae causis efficientibus produci hoc pacto dici possunt, quo, quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur, quanquam hujus naturalis efficacia non minus ac illud relationum externarum firmamentum divina nitatur sustentatione. Interim systema universalis substantiarum commercii ita informatum, pervulgato illo *Influxus Physici* aliquanto certe est emendatius, originem scilicet ipsam aperiens, mutui rerum nexus extra substantiarum solitario consideratarum principium quaerendam, in quo tritum illud causarum efficientium systema potissimum a vero aberravit.

SCHOLION. En igitur Lector benevole principia duo cognitionis metaphysicae reconditioris, quorum ope in regione veritatum haud contemnenda ditione potiri licet. Qua quidem ratione si haec scientia solerter colatur, non adeo sterile deprehendetur ipsius solum, et quod ipsi intentatur a contemtoribus otiosae et umbraticae subtilitatis opprobrium, cognitionis nobilioris larga messe redarguetur. Sunt quidem qui depravatarum consequentiarum in scriptis acerrimi venatores, e sententiis aliorum semper quoddam virus elicere docti sunt. Hos vero fortasse etiam in his nostris nonnulla in pejorem sensum detorquere posse, quanquam non iverim inficias, eos tamen sensu suo abundare passus, mearum partium esse reor, non quod cuipiam fortasse perperam judicare libeat curare, sed in recto indaginis atque doctrinae tramite pergere, in quo conamine ut faveant quicunque de litteris ingenuis bene cupiunt, quanta decet observantia rogo.

II.

VERSUCH

EINIGER BETRACHTUNGEN

ÜBER DEN

OPTIMISMUS.

1759.

II.

VERSUCH

EINIGER BETRACHTUNGEN

ÜBER DEN

OPTIMISMUS.

1759.

Seitdem man sich von Gott einen geziemenden Begriff gemacht hat, ist vielleicht kein Gedanke natürlicher gewesen, als dieser: dass, wenn er wählt, er nur das Beste wähle. Wenn man vom Alexander sagte, dass er glaubte nichts gethan zu haben, so lange für ihn noch etwas zu thun übrig war, so wird sich dieses mit einer unendlich grösseren Richtigkeit von dem gütigsten und mächtigsten unter allen Wesen sagen lassen. Leibnitz hat auch damit nichts Neues vorzutragen geglaubt, wenn er sagte: diese Welt sey unter allen möglichen die beste, oder welches eben so viel ist: der Inbegriff alles dessen, was Gott ausser sich hervorgebracht hat, ist das Beste, was nur hervor zu bringen möglich war; sondern das Neue bestand nur in der Anwendung, um bei den Schwierigkeiten, die man von dem Ursprunge des Bösen macht, den Knoten abzuhauen, der so schwer aufzulösen ist. Ein Gedanke, der so leicht, so natürlich ist, den man endlich so oft sagt, dass er gemein wird, und Leute von zärtlichem Geschmacke verekelt, kann sich nicht lange im Ansehen erhalten. Was hat man denn für Ehre davon, mit dem grossen Haufen mit zu denken, und einen Satz zu behaupten, der so leicht zu beweisen ist? Subtile Irrthümer sind ein Reiz für die Eigenliebe, welche die eigene Stärke gerne fühlt; offenbare Wahrheiten hingegen werden so leicht und durch einen so gemeinen Verstand eingesehen, dass es ihnen endlich so geht wie jenen Gesängen, welche man nicht mehr ertragen kann, sobald sie aus dem Munde des Pöbels erschallen. Mit einem Worte: man schätzt gewisse Erkenntnisse öfters nicht darum hoch, weil sie richtig sind, sondern weil sie uns was kosten, und man hat nicht gern die Wahrheit guten Kaufs. Diesemnach

hat man es erstlich ausserordentlich, dann schön und endlich richtig gefunden, zu behaupten, dass es Gott beliebt habe, unter allen möglichen Welten diese zu wählen, nicht weil sie besser war als die übrigen, die in seiner Gewalt waren; sondern, weil es kurzum ihm so beliebte; und warum beliebte es denn dir, du Ewiger, frage ich mit Demuth, das Schlechtere dem Bessern vorzuziehen? Und Menschen legen dem Allerhöchsten die Antwort in den Mund: es gefiel mir also, und das ist genug.

Ich entwerfe jetzt mit einiger Eilfertigkeit Anmerkungen, die das Urtheil über die Streitigkeit erleichtern können, welche sich hierüber erhoben hat. Meine Herrn Zuhörer werden sie vielleicht dienlich finden, den Vortrag, den ich über diesen Artikel in den Vorlesungen halte, in seinem Zusammenhange besser einzusehen. Ich fange demnach also an zu schliessen.

Wenn keine Welt gedacht werden kann, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, so hat der höchste Verstand unmöglich die Erkenntniss aller möglichen Welten haben können; nun ist das letztere falsch, also auch das erstere. Die Richtigkeit des Obersatzes erhellt also: wenn ich von jeder einzelnen Idee, die man sich nur von einer Welt machen mag, sagen kann, dass die Vorstellung einer noch bessern möglich sey, so kann dieses auch von allen Ideen der Welten im göttlichen Verstande gesagt werden; also sind bessere Welten möglich als alle, die so von Gott erkannt werden, und Gott hat nicht von allen möglichen Welten Kenntniss gehabt. Ich bilde mir ein, dass der Untersatz von jedem Rechtgläubigen werde eingeräumt werden, und schliesse, dass es falsch sey zu behaupten, es könne keine Welt gedacht werden, über die sich nicht noch eine bessere denken liesse, oder welches einerlei ist, es ist eine Welt möglich, über die sich keine bessere denken lässt. Hieraus folgt nun zwar freilich nicht, dass eine unter allen möglichen Welten müsse die vollkommenste seyn, denn wenn zwei oder mehrere derselben an Vollkommenheit gleich

wären, so würde, wenn gleich keine bessere als eine von beiden könnte gedacht werden, doch keine die beste seyn, weil beide einerlei Grad der Güte haben.

Um diesen zweiten Schluss machen zu können, stelle ich folgende Betrachtung an, die mir neu zu seyn scheint. Man erlaube mir zuvörderst, dass ich die absolute Vollkommenheit * eines Dinges, wenn man sie ohne irgend eine Absicht für sich selbst betrachtet, in dem Grade der Realität setze. Ich habe in dieser Voraussetzung die Beistimmung der meisten Weltweisen auf meiner Seite, und könnte sehr leicht diesen Begriff rechtfertigen. Nun behaupte ich, dass Realität und Realität niemals als solche können unterschieden seyn. Denn wenn sich Dinge von einander unterscheiden, so geschieht es durch dasjenige, was in dem einen ist, und in dem andern nicht ist. Wenn aber Realitäten als solche betrachtet werden, so ist ein jedes Merkmal in ihnen positiv; sollten sich nun dieselben von einander als Realitäten unterscheiden, so müsste in der einen etwas positives seyn, was in der andern nicht wäre, also würde in der einen etwas negatives gedacht werden, wodurch sie sich von der andern unterscheiden liesse, das heisst, sie würden nicht als Realitäten mit einander verglichen, welches doch gefordert wurde. Demnach unterscheidet sich Realität und Realität von einander durch nichts, als durch die einer von beiden anhängenden Negationen, Abwesenheiten, Schranken, das ist nicht in Ansehung ihrer Beschaffenheit *(qualitate)*, sondern Grösse *(gradu)*.

* Die Vollkommenheit, im respectiven Verstande, ist die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einer gewissen Regel, diese mag seyn welche sie wolle. So ist mancher Betrug, manche Räuberrotte vollkommen in ihrer Art. Allein im absoluten Verstande ist etwas nur vollkommen, insofern das Mannigfaltige in demselben den Grund einer Realität in sich enthält. Die Grösse dieser Realität bestimmt den Grad der Vollkommenheit. Und weil Gott die höchste Realität ist, so würde dieser Begriff mit demjenigen übereintreffen, da man sagte, es ist etwas vollkommen, insofern es mit den göttlichen Eigenschaften zusammen stimmt.

Demnach, wenn Dinge von einander unterschieden sind, so unterscheiden sie sich jederzeit nur durch den Grad ihrer Realität, und unterschiedliche Dinge können nie einerlei Grad der Realität haben. Also können ihn auch niemalen zwei unterschiedene Welten haben; das heisst, es sind nicht zwei Welten möglich, welche gleich gut, gleich vollkommen wären. Reinhard sagt in seiner Preisschrift vom Optimismus: eine Welt könne wohl eben die Summe von Realitäten, aber anderer Art haben als die andere, und alsdann wären es verschiedene Welten und doch von gleicher Vollkommenheit. Allein er irrt in dem Gedanken, als wenn Realitäten von gleichem Grad doch könnten in ihrer Beschaffenheit *(qualitate)* von einander unterschieden seyn. Denn, um es nochmals zu sagen, man setze, dass sie es wären, so würde in einer etwas seyn, was in der andern nicht ist, also würden sie sich durch die Bestimmungen *A* und *non A* unterscheiden, wovon die eine allemal eine wahrhafte Verneinung ist, mithin durch die Schranken derselben und den Grad, nicht aber durch ihre Beschaffenheit; denn die Verneinungen können niemals zu den Qualitäten einer Realität gezählt werden, sondern sie schränken sie ein und bestimmen ihren Grad. Diese Betrachtung ist abstract, und würde wohl einiger Erläuterungen bedürfen, welche ich aber anderer Gelegenheit vorbehalte.

Wir sind so weit gekommen, gründlich einzusehen, dass unter allen möglichen Welten eine die vollkommenste sey, so dass ihr weder eine an Trefflichkeit vorgeht, noch eine andere ihr gleich kommt. Ob dieses nun die wirkliche Welt sey oder nicht, wollen wir bald erwägen; jetzt wollen wir das Abgehandelte in ein grösseres Licht zu setzen suchen.

Es giebt Grössen, von denen sich keine denken lässt, dass nicht eine noch grössere könnte gedacht werden. Die grösseste unter allen Zahlen, die geschwindeste unter allen Bewegungen sind von dieser Art. Selbst der göttliche Verstand denkt sie nicht, denn sie sind, wie Leib-

nitz anmerkt, betrügliche Begriffe *(notiones deceptrices)*, von denen es scheint, dass man etwas durch sie denkt, die aber in der That nichts vorstellen. Nun sagen die Gegner des Optimismus: eine vollkommenste unter allen Welten sey, so wie die grösseste unter allen Zahlen, ein widersprechender Begriff; denn man könne eben sowohl zu einer Summe der Realität in einer Welt einige mehrere hinzuthun, wie zu der Summe der Einheiten in einer Zahl andere Einheiten können hinzugethan werden, ohne dass jemals was grösstes heraus kommt.

Ohne hier zu erwähnen: dass man nicht füglich den Grad der Realität eines Dinges in Vergleichung der kleinern als eine Zahl in Vergleichung mit ihren Einheiten ansehen kann, so führe ich nur Folgendes an, um zu zeigen, dass die angeführte Instanz nicht wohl passe. Es ist gar keine grösseste Zahl möglich, es ist aber ein grösster Grad der Realität möglich, und dieser befindet sich in Gott. Sehet da den ersten Grund, warum man hier sich fälschlich der Zahlbegriffe bedient. Der Begriff einer grössesten endlichen Zahl ist ein abstracter Begriff der Vielheit schlechthin, welche endlich ist, zu welcher aber gleichwohl mehr hinzugedacht werden kann, ohne dass sie aufhört endlich zu seyn; in welcher also die Endlichkeit der Grösse keine bestimmte, sondern nur allgemeine Schranken setzt, weswegen keiner von solchen Zahlen das Prädicat der grössten zukommen kann; denn man mag eine bestimmte Menge gedenken wie man will, so kann diese eine jede endliche Zahl ohne Nachtheil der Endlichkeit durch die Hinzuthuung vermehren. Der Grad der Realität einer Welt ist hingegen etwas durchgängig Bestimmtes; die Schranken, die der möglich grössten Vollkommenheit einer Welt gesetzt seyen, sind nicht blos allgemein, sondern durch einen Grad, der nothwendig in ihr fehlen muss, festgesetzt. Die Unabhängigkeit, die Selbstgenugsamkeit, die Gegenwart an allen Orten, die Macht zu erschaffen u. s. w., sind Vollkommenheiten, die keine Welt haben kann. Hier ist est nicht so wie bei der ma-

thematischen Unendlichkeit, dass das Endliche durch eine beständig fortgesetzte und immer mögliche Steigerung mit dem Unendlichen nach dem Gesetze der Continuität zusammen hängt. Hier ist der Abstand der unendlichen Realität und der endlichen durch eine bestimmte Grösse, die ihren Unterschied ausmacht, festgesetzt. Und die Welt, die sich auf derjenigen Sprosse der Leiter der Wesen befindet, wo die Kluft anhebt, die die unermesslichen Grade der Vollkommenheit enthält, welche den Ewigen über jedes Geschöpf erheben, diese Welt, sage ich, ist das vollkommenste unter Allem, was endlich ist.

Mich deucht, man könne anjetzt mit einer Gewissheit, welcher die Gegner wenigstens nichts grösseres entgegen zu setzen haben, einsehen: es sey unter allem Endlichen, was möglich war, eine Welt von der grössten Vortrefflichkeit das höchste endliche Gut, allein würdig von dem obersten unter allen Wesen gewählt zu werden, um mit dem Unendlichen zusammen genommen die grösste Summe, die seyn kann, auszumachen.

Wenn man mir das oben Bewiesene zugiebt, wenn man mit mir einstimmig ist: dass unter allen möglichen Welten eine nothwendig die vollkommenste sey, so verlange ich nicht ferner zu streiten. Nicht alle Ausschweifung in Meinungen kann uns zu der Bemühung verbindlich machen, sie mit Sorgfalt zu beantworten. Wenn sich Jemand aufwirft, zu behaupten: die höchste Weisheit habe das Schlechtere besser finden können als das Beste, oder die höchste Güte habe sich ein kleines Gut mehr belieben lassen als ein grösseres, welches eben sowohl in ihrer Gewalt war, so halte ich mich nicht länger auf. Man bedient sich der Weltweisheit sehr schlecht, wenn man sie dazu gebraucht, die Grundsätze der gesunden Vernunft umzukehren, und man thut ihr wenig Ehre an, wenn man, um solche Bemühungen zu widerlegen, es noch nöthig findet, ihre Waffen aufzubieten.

Derjenige, welchem es zu weitläufig wäre, sich in alle die feinen Fragen, die wir bis daher aufgeworfen und

beantwortet haben, stückweise einzulassen, würde zwar mit etwas weniger Schulgelehrsamkeit, aber vielleicht mit eben so bündigem Urtheil eines richtigen Verstandes von derselben Wahrheit weit leichter können überzeugt werden. Er würde so schliessen: eine vollkommenste Welt ist möglich, weil sie wirklich ist, und sie ist wirklich, weil sie durch den weisesten und gütigsten Rathschluss ist hervorgebracht worden. Entweder, ich kann mir gar keinen Begriff von einer Wahl machen, oder man wählt nach Belieben; was aber beliebt, das gefällt, gefallen aber und für gut halten, vorzüglich belieben, sich vorzüglich gefallen lassen, und vorzüglich gut halten, sind meiner Meinung nach nur Unterschiede der Worte. Darum, weil Gott diese Welt unter allen möglichen, die er kannte, allein wählte, muss er sie für die beste gehalten haben, und weil sein Urtheil niemals fehlt, so ist sie es in der That. Wenn es auch möglich wäre, das höchste Wesen könnte nach der erdichteten Art von Freiheit, die Einige auf die Bahn gebracht haben, wählen, und unter viel Besserem das Schlechtere vorziehen, durch ich weiss nicht was für ein unbedingtes Belieben, so würde es doch dieses nimmer gethan haben. Man mag sich so etwas von irgend einer Untergottheit der Fabel träumen lassen, aber dem Gott der Götter geziemt kein Werk, als welches seiner würdig ist, d. i., welches unter allen möglichen das Beste ist. Vielleicht ist die grössere Uebereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften der Grund des Rathschlusses, der dieser Welt, ohne ihren besondern inneren Vorzug in Betrachtung zu ziehen, das Daseyn gab. Wohlan, auch dann ist noch gewiss, dass sie vollkommener sey als alle andere mögliche. Denn weil aus der Wirkung zu sehen ist, dass alle andere in geringerer Uebereinstimmung mit den Eigenschaften des Willens Gottes gewesen, in Gott aber Alles Realität ist, mit dieser aber nichts in grösserer Harmonie ist, als worin selbst eine grössere Realität anzutreffen, so muss die grösseste Realität, die einer Welt zukommen kann, in keiner als in der gegenwärtigen befindlich seyn.

Es ist ferner dieses vielleicht ein Zwang des Willens und eine Nothwendigkeit, welche die Freiheit aufhebt, nicht umhin zu können, dasjenige zu wählen, was man deutlich und richtig fürs Beste erkennt. Gewiss, wenn das Gegentheil hievon Freiheit ist, wenn hier zwei Scheidewege in einem Labyrinth von Schwierigkeiten sind, wo ich auf die Gefahr zu irren mich zu einem entschliessen soll, so besinne ich mich nicht lange. Dank für eine solche Freiheit, die das Beste unter dem, was zu schaffen möglich war, ins ewige Nichts verbannt, um trotz allem Ausspruche der Weisheit dem Übel zu gebieten, dass es Etwas sey. Wenn ich durchaus unter Irrthümern wählen soll, so lobe ich mir lieber jene gütige Nothwendigkeit, wobei man sich so wohl befindet, und woraus nichts anders als das Beste entspringen kann. Ich bin demnach, und vielleicht ein Theil meiner Leser mit mir überzeugt, ich bin zugleich erfreut, mich als einen Bürger in einer Welt zu sehen, die nicht besser möglich war. Von dem besten unter allen Wesen zu dem vollkommensten unter allen möglichen Entwürfen als ein geringes Glied, an mir selbst unwürdig, und um des Ganzen willen auserlesen, schätze ich mein Daseyn desto höher, weil ich erkohren ward, in dem besten Plane eine Stelle einzunehmen. Ich rufe allem Geschöpfe zu, welches sich nicht selbst unwürdig macht, so zu heissen: Heil uns, wir sind! und der Schöpfer hat an uns Wohlgefallen. Unermessliche Räume und Ewigkeiten werden wohl nur vor dem Auge des Allwissenden die Reichthümer der Schöpfung in ihrem ganzen Umfange eröffnen, ich aber aus dem Gesichtspuncte, worin ich mich befinde, bewaffnet durch die Einsicht, die meinem schwachen Verstande verliehen ist, werde um mich schauen, so weit ich kann, und immer mehr einsehen lernen: dass das Ganze das Beste sey, und alles um des Ganzen willen gut sey.

III.

DIE
FALSCHE SPITZFINDIGKEIT
DER
V I E R
SYLLOGISTISCHEN FIGUREN.

1762.

III.

DIE

FALSCHE SPITZFINDIGKEIT

DER

VIER

SYLLOGISTISCHEN FIGUREN.

1762.

§. 1.

Allgemeiner Begriff von der Natur der Vernunftschlüsse.

Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen, heisst urtheilen. Das Ding selbst ist das Subject, das Merkmal das Pärdicat. Die Vergleichung wird durch das Verbindungszeichen ist oder seyn ausgedrückt, welches, wenn es schlechthin gebraucht wird, das Prädicat als ein Merkmal des Subjects bezeichnet, ist es aber mit dem Zeichen der Verneinung behaftet, das das Prädicat als ein dem Subjecte entgegengesetztes Merkmal zu erkennen giebt. In dem ersten Fall ist das Urtheil bejahend, in dem andern verneinend. Man versteht leicht, dass, wenn man das Prädicat ein Merkmal nennt, dadurch nicht gesagt werde, dass es ein Merkmal des Subjects sey; denn dieses ist nur in bejahenden Urtheilen also, sondern, dass es als ein Merkmal von irgend einem Dinge angesehen werde, ob es gleich in einem verneinenden Urtheile dem Subjecte desselben widerspricht. So ist ein Geist das Ding, das ich gedenke; zusammengesetzt ein Merkmal von irgend etwas; das Urtheil, ein Geist ist nicht zusammengesetzt, stellt dieses Merkmal als widerstreitend dem Dinge selbst vor.

Was ein Merkmal von dem Merkmale eines Dinges ist, das nennt man ein mittelbares Merkmal desselben. So ist nothwendig ein unmittelbares Merkmal Gottes, unveränderlich aber ein Merkmal des Nothwendigen und ein mittelbares Merkmal Gottes. Man sieht leicht: dass das unmittelbare Merkmal zwischen dem entfernten und der Sache selbst die Stelle eines Zwischen-

merkmals *(nota intermedia)* vertrete, weil nur durch dasselbe das entfernte Merkmal mit der Sache selbst verglichen wird. Man kann aber auch ein Merkmal mit einer Sache durch ein Zwischenmerkmal verneinend vergleichen dadurch, dass man erkennt, dass etwas dem unmittelbaren Merkmale einer Sache widerstreite. Zufällig widerstreitet als ein Merkmal dem Nothwendigen; nothwendig aber ist ein Merkmal von Gott; und man erkennt also vermittelst eines Zwischenmerkmals, dass zufälligseyn Gott widerspreche.

Nunmehro errichte ich meine Realerklärung von einem Vernunftschlusse. Ein jedes Urtheil durch ein mittelbares Merkmal ist ein Vernunftschluss, oder mit andern Worten: es ist die Vergleichung eines Merkmals mit einer Sache vermittelst eines Zwischenmerkmals. Dieses Zwischenmerkmal *(nota intermedia)* in einem Vernunftschluss heisst auch sonsten der mittlere Hauptbegriff *(terminus medius)*; welches die andern Hauptbegriffe seyen, ist genugsam bekannt.

Um die Beziehung des Merkmals zu der Sache in dem Urtheile, die menschliche Seele ist ein Geist, deutlich zu erkennen, bediene ich mich des Zwischenmerkmals vernünftig, so dass ich vermittelst desselben, ein Geist zu seyn, als ein mittelbares Merkmal der menschlichen Seele ansehe. Es müssen nothwendig hier drei Urtheile vorkommen, nämlich:

1) ein Geist seyn ist ein Merkmal des Vernünftigen,
2) vernünftig ist ein Merkmal der menschlichen Seele,
3) ein Geist seyn ist ein Merkmal der menschlichen Seele, denn die Vergleichung eines entfernten Merkmals mit der Sache selbst ist nicht anders wie durch diese drei Handlungen möglich.

In der Form der Urtheile würden sie so lauten: alles Vernünftige ist ein Geist, die Seele des Menschen ist vernünftig, folglich ist die Seele des Menschen ein Geist. Dieses ist nun ein bejahender Vernunftschluss. Was die verneinenden anlangt, so fällt es eben so leicht in die

Augen, dass, weil ich den Widerstreit eines Prädicats und Subjects nicht jederzeit klar genug erkenne, ich mich, wenn ich kann, des Hülfsmittels bedienen müsse, meine Einsicht durch ein Zwischenmerkmal zu erleichtern. Setzet, man lege mir das verneinde Urtheil vor: die Dauer Gottes ist durch keine Zeit zu messen, und ich finde nicht, dass mir dieses Prädicat, so unmittelbar mit dem Subjecte verglichen, eine genugsam klare Idee des Widerstreits gebe, so bediene ich mich eines Merkmals, das ich mir unmittelbar in diesem Subjecte vorstellen kann, und vergleiche das Prädicat damit, und vermittelst desselben mit der Sache selbst. Durch die Zeit messbar seyn, widerstreitet allem Unveränderlichen, unveränderlich aber ist ein Merkmal Gottes, also u. s. w. Dieses förmlich ausgedrückt, würde so lauten: nichts Unveränderliches ist messbar durch die Zeit, die Dauer Gottes ist unveränderlich, folglich u. s. w.

§. 2.

Von den obersten Regeln aller Vernunftschlüsse.

Aus dem Angeführten erkennt man, dass die erste und allgemeine Regel aller bejahenden Vernunftschlüsse sey: ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst *(nota notae est etiam nota rei ipsius)*; von allen verneinenden: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, widerspricht dem Dinge selbst *(repugnans notae repugnat rei ipsi)*. Keine dieser Regeln ist ferner eines Beweises fähig. Denn ein Beweis ist nur durch einen oder mehr Vernunftschlüsse möglich, die oberste Formel aller Vernunftschlüsse demnach beweisen wollen, würde heissen im Cirkel schliessen. Allein dass diese Regeln den allgemeinen und letzten Grund aller vernünftigen Schlussart enthalten, erhellt daraus, weil diejenige, die sonst bis daher von allen Logikern für die erste Regel aller Vernunftschlüsse gehalten worden, den einzigen Grund ihrer Wahrheit aus den unsrigen entlehnen

müssen. Das *Dictum de omni*, der oberste Grund aller bejahenden Vernunftschlüsse lautet also: was von einem Begriff allgemein bejaht wird, wird auch von einem jeden bejaht, der unter ihm enthalten ist. Der Beweisgrund hievon ist klar. Derjenige Begriff, unter welchem andere enthalten sind, ist allemal als ein Merkmal von diesen abgesondert worden; was nun diesem Begriff zukommt, das ist ein Merkmal eines Merkmals, mithin auch ein Merkmal der Sachen selbst, von denen er ist abgesondert worden, d. i. er kommt den niedrigen zu, die unter ihm enthalten sind. Ein jeder, der nur einigermaassen in logischen Kenntnissen unterwiesen ist, sieht leicht ein: dass dieses *Dictum* lediglich um dieses Grundes willen wahr sey und dass es also unter unserer ersten Regel stehe. Das *Dictum de nullo* steht in eben solchem Verhältniss gegen unsre zweite Regel. Was von einem Begriffe allgemein verneint wird, das wird auch von allem demjenigen verneint, was unter demselben enthalten ist. Denn derjenige Begriff, unter welchem diese andern enthalten sind, ist nur ein von ihnen abgesondertes Merkmal. Was aber diesem Merkmal widerspricht, das widerspricht auch den Sachen selbst; folglich, was den höhern Begriffen widerspricht, muss auch den niedrigen widerstreiten, die unter ihm stehen.

§. 3.

Von reinen und vermischten Vernunftschlüssen.

Es ist Jedermann bekannt, dass es unmittelbare Schlüsse gebe, da aus einem Urtheil die Wahrheit eines andern ohne einen Mittelbegriff unmittelbar erkannt wird. Um deswillen sind dergleichen Schlüsse auch keine Vernunftschlüsse; z. E. aus dem Satze: eine jede Materie ist veränderlich, folgt geradezu: was nicht veränderlich ist, ist nicht Materie. Die Logiker zählen verschiedene Arten solcher unmittelbaren Schlussfolgen, worunter ohne Zweifel die durch die logische Umkehrung, ingleichen durch die Contraposition die vornehmsten sind.

Wenn nun ein Vernunftschluss nur durch drei Sätze geschieht, nach den Regeln, die von jedem Vernunftschlusse nur eben vorgetragen worden, so nenne ich ihn einen reinen Vernunftschluss *(ratiocinium purum)*, ist er aber nur möglich, indem mehr als drei Urtheile mit einander verbunden sind, so ist er ein vermengter Vernunftschluss *(ratiocinium hybridum)*. Setzet nämlich, dass zwischen die drei Hauptsätze noch ein aus ihm gefolgter unmittelbarer Schluss müsse geschoben werden und also ein Satz mehr dazu komme, als ein reiner Vernunftschluss erlaubt, so ist es *ratiocinium hybridum*, z. E. Gedenket Euch, es schlösse Jemand also:

Nichts, was verweslich ist, ist einfach,
mithin kein Einfaches ist verweslich,
die Seele des Menschen ist einfach,
also die Seele des Menschen ist nicht verweslich;

so würde er zwar keinen eigentlich zusammengesetzten Vernunftschluss haben, weil dieser aus mehreren Vernunftschlüssen bestehen soll, dieser aber enthält ausserdem, was zu einem Vernunftschluss erfordert wird, noch einen unmittelbaren Schluss durch die Contraposition und enthält vier Sätze.

Wenn aber auch wirklich nur drei Urtheile ausgedrückt würden, allein die Folge des Schlusssatzes aus diesen Urtheilen wäre nur möglich kraft einer erlaubten logischen Umkehrung, Contraposition oder einer andern logischen Veränderung eines dieser Vorderurtheile, so wäre gleichwohl der Vernunftschluss ein *ratiocinium hybridum*; denn es kommt hier gar nicht darauf an, was man sagt, sondern was man unumgänglich nöthig hat, dabei zu denken, wenn eine richtige Schlussfolge soll vorhanden seyn. Nehmet einmal an, in dem Vernunftschlusse:

Nichts Verwesliches ist einfach,
die Seele des Menschen ist einfach,

also, die Seele des Menschen ist nicht verweslich, sey nur insofern eine richtige Folge, als ich durch eine ganz richtige Umkehrung des Obersatzes sagen kann: nichts

Verwesliches ist einfach, folglich nichts Einfaches ist verweslich, so bleibt der Vernunftschluss immer ein vermischter Schluss, weil seine Schlusskraft auf der geheimen Dazufügung dieser unmittelbaren Folgerung beruht, die man wenigstens in Gedanken haben muss.

§. 4.

In der sogenannten ersten Figur sind einzig und allein reine Vernunftschlüsse möglich, in den drei übrigen lediglich vermischte.

Wenn ein Vernunftschluss unmittelbar nach einer von unsern zwei oben angeführten Regeln geführt wird, so ist er jederzeit in der ersten Figur. Die erste Regel heisst also: ein Merkmal *B* von einem Merkmal *C* einer Sache *A* ist ein Merkmal der Sache *A* selbst. Hieraus entspringen drei Sätze:

	C *B*
C hat zum Merkmal *B*	Was vernünftig ist, ist ein Geist,
	A *C*
A hat zum Merkmal *C*	Die menschliche Seele ist vernünftig,
	A *B*
Also hat *A* zum Merkmal *B*	Also ist die menschl. Seele ein Geist.

Es ist sehr leicht, mehr ähnliche und unter andern auch auf die Regel der verneinenden Schlüsse anzuwenden, um sich zu überzeugen, dass, wenn sie diesen gemäss sind, sie jederzeit in der ersten Figur stehen, dass ich hier mit Recht eine ekelhafte Weitläufigkeit zu verhüten suche. Man wird auch leichtlich gewahr, dass diese Regeln der Vernunftschlüsse nicht erfordern, dass ausser diesen Urtheilen irgend dazwischen eine unmittelbare Schlussfolge aus einem oder andern derselben müsse geschoben werden, wofern das Argument soll bündig seyn, daher ist der Vernunftschluss in der ersten Figur von reiner Art.

In der zweiten Figur sind keine andere als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der zweiten Figur ist diese: was dem Merkmal eines Dinges widerspricht, das widerspricht dem Dinge selbst. Dieser Satz ist nur darum wahr, weil dasjenige, dem ein Merkmal widerspricht, das widerspricht auch diesem Merkmale, was aber einem Merkmale widerspricht, widerstreitet der Sache selbst; also dasjenige, dem ein Merkmal einer Sache widerspricht, das widerstreitet der Sache selbst. Hier ist nun offenbar, dass blos deswegen, weil ich den Obersatz als einen verneinenden Satz schlechthin umkehren kann, eine Schlussfolge vermittelst des Untersatzes auf die Conclusion möglich ist. Demnach muss diese Umkehrung dabei geheim gedacht werden, sonst schliessen meine Sätze nicht. Der durch die Umkehrung herausgebrachte Satz aber ist eine eingeschobene unmittelbare Folge aus dem ersteren, und der Vernunftschluss hat vier Urtheile, und ist ein *ratiocinium hybridum*, z. E. wenn ich sage:

Kein Geist ist theilbar,
alle Materie ist theilbar,
folglich ist keine Materie ein Geist;

so schliesse ich recht, nur die Schlusskraft steckt darin, weil aus dem ersten Satz, kein Geist ist theilbar, durch eine unmittelbare Folgerung fliesst, folglich nichts Theilbares ist ein Geist und nach diesem Alles nach der allgemeinen Regel aller Vernunftschlüsse richtig folgt. Aber da nur kraft dieser daraus zu ziehenden unmittelbaren Folgerung eine Schlussfähigkeit in dem Argumente ist, so gehört dieselbe mit dazu und er hat vier Urtheile:

Kein Geist ist theilbar,
und daher nichts Theilbares ist ein Geist;
alle Materie ist theilbar,
mithin keine Materie ist ein Geist.

In der dritten Figur sind keine andere als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Regel der dritten Figur ist folgende: was einer Sache zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht einigen, die unter einem andern Merkmale dieser Sache enthalten sind. Dieser Satz selber ist nur darum wahr, weil ich das Urtheil, in welchem gesagt wird, dass ein anderes Merkmal dieser Sache zukommt *(per conversionem logicam)* umkehren kann, wodurch es der Regel aller Vernunftschlüsse gemäss wird. Es heisst z. E.

Alle Menschen sind Sünder;
alle Menschen sind vernünftig:
also einige Vernünftige sind Sünder.

Dieses schliesst nur, weil ich durch eine Umkehrung *per accidens* aus dem Untersatz also schliessen kann: folglich sind einige vernünftige Wesen Menschen und alsdenn werden die Begriffe nach der Regel aller Vernunftschlüsse verglichen, aber nur vermittelst eines eingeschobenen unmittelbaren Schlusses, und man hat ein *ratiocinium hybridum*.

Alle Menschen sind Sünder,
alle Menschen sind vernünftig;
mithin einige Vernünftige sind Menschen,
also einige Vernünftige sind Sünder.

Eben dasselbe kann man sehr leicht in der verneinenden Art dieser Figur zeigen, welches ich um der Kürze willen weglasse.

In der vierten Figur sind keine andere als vermischte Vernunftschlüsse möglich.

Die Schlussart in dieser Figur ist so unnatürlich, und gründet sich auf so viel mögliche Zwischenschlüsse, die als eingeschoben gedacht werden müssen, dass die Regel, die ich davon allgemein vortragen könnte, sehr dunkel und unverständlich seyn würde. Um deswillen will ich

nur sagen, um welcher Bedingungen willen eine Schlusskraft darin liegt. In den verneinenden Arten dieser Vernunftschlüsse ist darum, weil ich entweder durch logische Umkehrung oder Contraposition die Stellen der Hauptbegriffe verändern, und also nach jedem Vordersatze seine unmittelbare Schlussfolge gedenken kann, so dass diese Schlussfolgen die Beziehung bekommen, die sie in einem Vernunftschlusse nach der allgemeinen Regel überhaupt haben müssen, eine richtige Folgerung möglich. Von den bejahenden aber werde ich zeigen, dass sie in der vierten Figur gar nicht möglich sind. Der verneinende Vernunftschluss nach dieser Figur wird, wie er eigentlich gedacht werden muss, sich auf folgende Art darstellen:

Kein Dummer ist gelehrt;
folglich kein Gelehrter ist dumm.
Einige Gelehrte sind fromm;
folglich einige Fromme sind gelehrt,
also einige Fromme sind nicht dumm.

Es sey ein Syllogismus von der zweiten Art:

Ein jeder Geist ist einfach;
alles Einfache ist unverweslich:
also einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Hier leuchtet deutlich in die Augen, dass das Schlussurtheil, so wie es da steht, aus den Vordersätzen gar nicht fliessen könne. Man vernimmt dieses gleich, sobald man den mittlern Hauptbegriff damit vergleicht. Ich kann nämlich nicht sagen, einiges Unverwesliche ist ein Geist, weil es einfach ist, denn darum, weil etwas einfach ist, ist es nicht sofort ein Geist. Ferner so können durch alle mögliche logische Veränderungen die Vordersätze nicht so eingerichtet werden, dass der Schlusssatz oder auch nur ein anderer Satz, aus welchem derselbe als eine unmittelbare Folge fliesst, könnte hergeleitet werden, wenn nämlich nach der in allen Figuren einmal festgesetzten Regel die Hauptbegriffe ihre Stellen so haben sollen, dass der grösseste Hauptbegriff im Obersatz, der kleinere im Unter-

satze vorkomme *. Und obgleich, wenn ich die Stellen der Hauptbegriffe gänzlich verändere, so, dass derjenige der kleinere wird, der vorher der grössere war, und umgekehrt ein Schlusssatz, aus dem die gegebene Conclusion fliesst, kann gefolgert werden, so ist doch alsdann auch eine gänzliche Versetzung der Vordersätze nöthig, und der nach der vierten Figur enthaltene sogenannte Vernunftschluss enthält wohl die Materialien, aber nicht die Form, wornach geschlossen werden soll, und ist gar kein Vernunftschluss nach der logischen Ordnung, in der allein die Eintheilung der vier Figuren möglich ist, welches bei der verneinenden Schlussart in derselben Figur sich ganz anders befindet. Es wird nämlich so heissen müssen:

Ein jeder Geist ist einfach,
alles Einfache ist unverweslich;
also ein jeder Geist ist unverweslich,
mithin einiges Unverwesliche ist ein Geist.

Dieses schliesst ganz richtig, allein ein dergleichen Vernunftschluss ist von dem in der ersten Figur nicht durch eine andere Stelle des mittlern Hauptbegriffs unterschieden, sondern nur darin, dass die Stellen der Vordersätze verändert ** worden und in dem Schlussatze die

* Diese Regel gründet sich auf die synthetische Ordnung, nach welcher zuerst das entfernte und dann das nähere Merkmal mit dem Subjecte verglichen wird. Indessen wenn dieselbe gleich als blos willkührlich angesehen würde, so wird sie doch unumgänglich nöthig, sobald man vier Figuren haben will. Denn sobald es einerlei ist, ob ich das Prädicat der Conclusion in den Obersatz oder Untersatz bringe, so ist die erste Figur von der vierten gar nicht unterschieden. Einen dergleichen Fehler findet man in Crusii Logik, Seite 600, die Anmerk.

** Denn wenn derjenige Satz der Obersatz ist, in dem das Prädicat der Conclusion vorkommt, so ist von der eigentlichen Conclusion, die hier aus den Vordersätzen unmittelbar fliesst, der zweite Satz der Obersatz und der erste der Untersatz. Alsdann ist aber Alles nach der ersten Figur geschlossen, nur so, dass der aufgegebene Schlusssatz aus dem, welcher zunächst aus gedachten Urtheilen folgt, durch eine logische Umkehrung gezogen wird.

Stellen der Hauptbegriffe. Darin besteht aber gar nicht die Veränderung der Figur. Einen Fehler von dieser Art findet man an dem angeführten Orte der Crusischen Logik, wo man durch diese Freiheit die Stelle der Vordersätze zu verändern geglaubt hat, in der vierten Figur und zwar natürlicher zu schliessen. Es ist Schade um die Mühe, die sich ein grosser Geist giebt, an einer unnützen Sache bessern zu wollen. Man kann nur was Nützliches thun, wenn man sie vernichtigt.

§. 5.

Die logische Eintheilung der vier syllogistischen Figuren ist eine falsche Spitzfindigkeit.

Man kann nicht in Abrede seyn, dass in allen diesen vier Figuren richtig geschlossen werden könne. Nun ist aber unstreitig, dass sie alle, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und dass eben derselbe Schlusssatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde. Hier könnte man nun denken, dass darum die drei anderen Figuren höchstens unnütz, nicht aber falsch wären. Allein wenn man die Absicht erwägt, in der sie erfunden worden, und noch immer vorgetragen werden, so wird man anders urtheilen. Wenn es darauf ankäme, eine Menge von Schlüssen, die unter die Haupturtheile gemengt wären, mit diesen so zu verwickeln, dass, indem einige ausgedrückt, andere verschwiegen würden, es viele Kunst kostete, ihre Uebereinstimmung mit den Regeln zu schliessen, zu beurtheilen, so würde man wohl eben nicht mehr Figuren, aber doch mehr räthselhafte Schlüsse, die Kopfbrechens genug machen könnten, noch dazu ersinnen können. Es ist aber der Zweck der Logik, nicht zu verwickeln, sondern aufzulössen, nicht verdeckt, sondern augenscheinlich etwas vorzutragen. Daher sollen diese vier Schlussarten einfach, unvermengt, und ohne verdeckte Nebenschlüsse seyn, sonst

ist ihnen die Freiheit nicht zugestanden, in einem logischen Vortrage als Formeln der deutlichsten Vorstellung eines Vernunftschlusses zu erscheinen. Es ist auch gewiss, dass bis daher alle Logiker sie für einfache Vernunftschlüsse ohne nothwendige Dazwischensetzung von andern Urtheilen angesehen haben, sonst würde ihnen niemals dieses Bürgerrecht seyn ertheilt worden. Es sind also die übrigen drei Schlussarten als Regeln der Vernunftschlüsse überhaupt richtig, als solche aber, die einen einfachen und reinen Schluss enthielten, falsch. Diese Unrichtigkeit, welche es zu einem Rechte macht, Einsichten verwickeln zu dürfen, anstatt dass die Logik zu ihrem eigenthümlichen Zwecke hat, Alles auf die einfachste Erkenntnissart zu bringen, ist um desto grösser, jemehr besondere Regeln (deren eine jede Figur etliche eigene hat) nöthig sind, um bei diesen Seitensprüngen sich nicht selbst ein Bein unterzuschlagen. In der That, wo jemals auf eine gänzlich unnütze Sache viel Scharfsinnigkeit verwandt und viel scheinbare Gelehrsamkeit verschwendet worden ist, so ist's diese. Die sogenannten Modi, die in jeder Figur möglich sind, durch seltsame Wörter angedeutet, die zugleich mit viel geheimer Kunst Buchstaben enthalten, welche die Verwandlung in die erste erleichtern, werden künftighin eine schätzbare Seltenheit von der Denkungsart des menschlichen Verstandes enthalten, wenn dereinst der ehrwürdige Rost des Alterthums einer besser unterwiesenen Nachkommenschaft die emsigen und vergeblichen Bemühungen ihrer Vorfahren an diesen Überbleibseln wird bewundern und bedauern lehren.

Est ist auch leicht, die erste Veranlassung zu dieser Spitzfindigkeit zu entdecken. Derjenige, so zuerst einen Syllogismus in drei Reihen übereinander schrieb, ihn wie ein Schachbret ansahe, und versuchte, was aus der Versetzung der Stellen des Mittelbegriffs herauskommen möchte, der war eben so betroffen, da er gewahr ward, dass ein vernünftiger Sinn herauskam, als einer, der ein Anagramm im Namen findet. Es war eben so kindisch,

sich über das eine wie über das andere zu erfreuen, vornämlich, da man darüber vergass, dass man nichts Neues in Ansehung der Deutlichkeit, sondern nur eine Vermehrung der Undeutlichkeit, aufbrächte. Allein es ist einmal das Loos des menschlichen Verstandes so bewandt; entweder er ist grüblerisch und geräth auf Fratzen, oder hascht verwegen nach zu grossen Gegenständen und baut Luftschlösser. Von dem grossen Haufen der Denker wählt der eine die Zahl 666, der andere den Ursprung der Thiere und Pflanzen, oder die Geheimnisse der Vorsehung. Der Irrthum, darin beide gerathen, ist von sehr verschiedenem Geschmack, so wie die Köpfe verschieden sind.

Die wissenswürdigen Dinge häufen sich zu unsern Zeiten. Bald wird unsere Fähigkeit zu schwach, und unsere Lebenszeit zu kurz seyn, nur den nützlichsten Theil daraus zu fassen. Es bieten sich Reichthümer im Überflusse dar, welche einzunehmen wir manchen unnützen Plunder wieder wegwerfen müssen. Es wäre besser gewesen, sich niemals damit zu belästigen.

Ich würde mir zu sehr schmeicheln, wenn ich glaubte, dass die Arbeit von einigen Stunden vermögend seyn werde, den Koloss umzustürzen, der sein Haupt in die Wolken des Alterthums verbirgt, und dessen Füsse von Thon sind. Meine Absicht ist nur, Rechenschaft zu geben, weswegen ich in dem logischen Vortrage, in welchem ich nicht Alles meiner Einsicht gemäss errichten kann, sondern Manches dem herrschenden Geschmacke zu Gefallen thun muss, in diesen Materien nur kurz seyn werde, um die Zeit, die ich dabei gewinne, zur wirklichen Erweiterung nützlicher Einsichten zu verwenden.

Es giebt noch eine gewisse andere Brauchbarkeit der Syllogistik, nämlich vermittelst ihrer in einem gelehrten Wortwechsel dem Unbehutsamen den Rang abzulaufen. Da dieses aber zur Athletik der Gelehrten gehört, einer Kunst, die sonsten wohl sehr nützlich seyn mag, nur dass

sie nicht viel zum Vortheil der Wahrheit beiträgt, so übergehe ich sie hier mit Stillschweigen.

§. 6.

Schlussbetrachtung.

Wir sind demnach belehrt, dass die obersten Regeln aller Vernunftschlüsse unmittelbar auf diejenige Ordnung der Begriffe führen, die man die erste Figur nennt, dass alle andere Versetzungen des Mittelbegriffs nur eine richtige Schlussfolge geben, indem sie durch leichte unmittelbare Folgerungen auf solche Sätze führen, die in der einfältigen Ordnung der ersten Figur verknüpft sind, dass es unmöglich sey, in mehr als einer Figur einfach und unvermengt zu schliessen, weil doch immer nur die erste Figur, die durch versteckte Folgerungen in einem Vernunftschlusse verborgen liegt, die Schlusskraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleinen oder grössern Umschweif verursacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzusehen, und dass die Eintheilung der Figuren überhaupt, in sofern sie reine und mit keinen Zwischenurtheilen vermischte Schlüsse enthalten sollen, falsch und unmöglich sey. Wie unsere allgemeinen Grundregeln aller Vernunftschlüsse zugleich die besondern Regeln der sogenannten ersten Figur enthalten, ingleichen, wie man aus dem gegebenen Schlusssatze und dem mittlern Hauptbegriffe sogleich einen jeden Vernunftschluss aus einer der übrigen Figuren ohne die unnütze Weitläufigkeit der Reductionsformeln in die erste und einfache Schlussart verändern könne, so dass entweder die Conclusion selbst oder ein Satz, daraus diese durch unmittelbare Folgerung fliesst, geschlossen wird, ist aus unserer Erläuterung so leicht abzunehmen, dass ich mich dabei nicht aufhalte.

Ich will diese Betrachtung nicht endigen, ohne einige Anmerkungen beigefügt zu haben, die auch anderweitig von erheblichem Nutzen seyn könnten.

Ich sage demnach erstlich: dass ein deutlicher Begriff nur durch ein Urtheil, ein vollständiger aber nicht anders als durch einen Vernunftschluss möglich sey. Es wird nämlich zu einem deutlichen Begriff erfordert, dass ich etwas als ein Merkmal eines Dinges klar erkenne, dieses aber ist ein Urtheil. Um einen deutlichen Begriff vom Körper zu haben, stelle ich mir die Undurchdringlichkeit als ein Merkmal desselben klar vor. Diese Vorstellung aber ist nichts anders als der Gedanke, ein Körper ist undurchdringlich. Hiebei ist nur zu merken, dass dieses Urtheil nicht der deutliche Begriff selbst, sondern die Handlung sey, wodurch er wirklich wird; denn die Vorstellung, die nach dieser Handlung von der Sache selbst entspringt, ist deutlich. Es ist leicht zu zeigen, dass ein vollständiger Begriff nur durch einen Vernunftschluss möglich sey, man darf nur den ersten Paragraph dieser Abhandlung nachsehen. Um deswillen könnte man einen deutlichen Begriff auch einen solchen nennen, der durch ein Urtheil klar ist, einen vollständigen aber, der durch einen Vernunftschluss deutlich ist. Ist die Vollständigkeit vom ersten Grade, so ist der Vernunftschluss ein einfacher, ist sie vom zweiten oder dritten, so ist er nur durch eine Reihe von Kettenschlüssen, die der Verstand nach der Art eines Sorites verkürzt, möglich. Hieraus erhellt auch ein wesentlicher Fehler der Logik, so wie sie gemeiniglich abgehandelt wird, dass von den deutlichen und vollständigen Begriffen eher gehandelt wird, als von Urtheilen und Vernunftschlüssen, obgleich jene nur durch diese möglich sind.

Zweitens: eben so augenscheinlich wie es ist, dass zum vollständigen Begriffe keine andere Grundkraft der Seele erfordert werde, wie zum deutlichen (indem eben dieselbe Fähigkeit, die etwas unmittelbar als ein Merkmal in einem Dinge erkennt, auch in diesem Merkmale wieder ein anderes Merkmal vorzustellen, und also die Sache durch ein entferntes Merkmal zu denken, gebraucht wird), eben so leicht fällt es auch in die Augen, dass

Verstand und Vernunft, d. i. das Vermögen deutlich zu erkennen, und dasjenige, Vernunftschlüsse zu machen, keine verschiedene Grundfähigkeiten seyen. Beide stehen im Vermögen zu urtheilen; wenn man aber mittelbar urtheilt, so schliesst man.

Drittens ist hieraus auch abzunehmen, dass die obere Erkenntnisskraft schlechterdings nur auf dem Vermögen zu urtheilen beruhe. Demnach wenn ein Wesen urtheilen kann, so hat es die obere Erkenntnissfähigkeit. Findet man Ursache, ihm diese letztere abzusprechen, so vermag es auch nicht zu urtheilen. Die Verabsäumung solcher Betrachtungen hat einen berühmten Gelehrten veranlasst, den Thieren deutliche Begriffe zuzugestehen. Ein Ochs, heisst es, hat in seiner Vorstellung vom Stalle doch auch eine klare Vorstellung von seinem Merkmale der Thür, also einen deutlichen Begriff vom Stalle. Es ist leicht, hier die Verwirrung zu verhüten. Nicht darin besteht die Deutlichkeit eines Begriffs, dass dasjenige, was ein Merkmal vom Dinge ist, klar vorgestellt werde, sondern dass es als ein Merkmal des Dinges erkannt werde. Die Thür ist zwar etwas zum Stalle Gehöriges, und kann zum Merkmal desselben dienen, aber nur derjenige, der das Urtheil abfasst: diese Thür gehört zu diesem Stalle, hat einen deutlichen Begriff von dem Gebäude, und dieses ist sicherlich über das Vermögen des Viehes.

Ich gehe noch weiter und sage: es ist ganz was anders, Dinge von einander unterscheiden, und den Unterscheid der Dinge erkennen. Das Letztere ist nur durch Urtheilen möglich, und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen. Folgende Eintheilung kann von grossem Nutzen seyn. Logisch unterscheiden, heisst erkennen, dass ein Ding *A* nicht *B* sey, und ist jederzeit ein verneinendes Urtheil, physisch unterscheiden, heisst, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden.

Der Hund unterscheidet den Braten vom Brote, weil er anders vom Braten, als vom Brote gerührt wird (denn verschiedene Dinge verursachen verschiedene Empfindungen), und die Empfindung vom erstern ist ein Grund einer andern Begierde in ihm als die vom letztern *, nach der natürlichen Verknüpfung seiner Triebe mit seinen Vorstellungen. Man kann hieraus die Veranlassung ziehen, dem wesentlichen Unterschiede der vernünftigen und vernunftlosen Thiere besser nachzudenken. Wenn man einzusehen vermag, was denn dasjenige für eine geheime Kraft sey, wodurch das Urtheilen möglich wird, so wird man den Knoten auflösen. Meine jetzige Meinung geht dahin, dass diese Kraft oder Fähigkeit nichts anders sey, als das Vermögen des innern Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objecte seiner Gedanken zu machen. Dieses Vermögen ist nicht aus einem andern abzuleiten, es ist ein Grundvermögen im eigentlichen Verstande und kann, wie ich dafür halte, bloss vernünftigen Wesen eigen seyn. Auf demselben aber beruht die ganze obere Erkenntnisskraft. Ich schliesse mit einer Vorstellung, die denjenigen angenehm seyn muss, welche das Vergnügen über die Einheit in den menschlichen Erkenntnissen empfinden können. Alle bejahende Urtheile stehen unter einer gemeinschaftlichen Formel dem Satze der Einstimmung: *cuilibet subjecto competit praedicatum ipsi identicum;* alle verneinende unter dem Satze des Widerspruchs: *nulli subjecto competit praedicatum ipsi oppositum.* Alle bejahende Vernunftschlüsse sind unter der Regel enthalten:

* Es ist in der That von der äussersten Erheblichkeit, bei der Untersuchung der thierischen Natur hierauf Acht zu haben. Wir werden an ihnen lediglich äussere Handlungen gewahr, deren Verschiedenheit unterschiedliche Bestimmungen ihrer Begierde anzeigt. Ob in ihrem Innern diejenige Handlung der Erkenntnisskraft vorgeht, da sie sich der Übereinstimmung oder des Widerstreits desjenigen, was in einer Empfindung ist, mit dem, was in einer andern befindlich ist, bewusst seyen und also urtheilen, das folgt gar nicht daraus.

nota notae est nota rei ipsius, alle verneinende unter dieser: *oppositum notae opponitur rei ipsi.* Alle Urtheile, die unmittelbar unter den Sätzen der Einstimmung oder des Widerspruchs stehen, das ist, bei denen weder die Identität noch der Widerstreit durch ein Zwischenmerkmal (mithin nicht vermittelst der Zergliederung der Begriffe), sondern unmittelbar eingesehen wird, sind unerweisliche Urtheile, diejenigen, wo sie mittelbar erkannt werden kann, sind erweislich. Die menschliche Erkenntniss ist voll solcher unerweislicher Urtheile, Vor jeglicher Definition kommen deren etliche vor, sobald man, um zu ihr zu gelangen, dasjenige, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als ein Merkmal desselben vorstellt. Diejenigen Weltweisen irren, die so verfahren, als wenn es gar keine unerweisliche Grundwahrheiten ausser einer gebe. Diejenigen irren eben so sehr, die ohne genugsame Gewährleistung zu freigebig sind, verschiedene ihrer Sätze dieses Vorzugs zu würdigen.

IV.

UNTERSUCHUNG

ÜBER DIE

DEUTLICHKEIT DER GRUNDSÄTZE

DER NATÜRL. THEOLOGIE

UND

DER MORAL.

ZUR BEANTWORTUNG DER FRAGE,

WELCHE DIE

K. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

ZU BERLIN

AUF DAS JAHR MDCCLXIII AUFGEGEBEN HAT.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.

1763.

IV.

UNTERSUCHUNG

ÜBER DIE

DEUTLICHKEIT DER GRUNDSÄTZE

DER NATÜRL. THEOLOGIE

UND

DER MORAL.

ZUR BEANTWORTUNG DER FRAGE,

WELCHE DIE

K. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

ZU BERLIN

AUF DAS JAHR MDCCLXIII AUFGEGEBEN HAT.

Verum animo satis haec vestigia parva sagaci
Sunt, per quae possis cognoscere caetera tute.

1763.

Einleitung.

Die vorgelegte Frage ist von der Art, dass, wenn sie gehörig aufgelöst wird, die höhere Philosophie dadurch eine bestimmte Gestalt bekommen muss. Wenn die Methode fest steht, nach der die höchstmöglichste Gewissheit in dieser Art der Erkenntniss kann erlangt werden, und die Natur dieser Überzeugung wohl eingesehen wird, so muss, anstatt des ewigen Unbestandes der Meinungen und Schulsecten, eine unwandelbare Vorschrift der Lehrart die denkenden Köpfe zu einerlei Bemühungen vereinbaren; so wie Newton's Methode in der Naturwissenschaft die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie veränderte. Welche Lehrart wird aber diese Abhandlung selber haben sollen, in welcher der Metaphysik ihr wahrer Grad der Gewissheit, sammt dem Wege, auf welchem man dazu gelangt, soll gewiesen werden? Ist dieser Vortrag wiederum Metaphysik, so ist das Urtheil desselben eben so unsicher als die Wissenschaft bis dahin gewesen ist, welche dadurch hofft, einigen Bestand und Festigkeit zu bekommen, und es ist alles verloren. Ich werde daher sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen den ganzen Inhalt meiner Abhandlung seyn lassen. Ich werde mich weder auf die Lehren der Philosophen, deren Unsicherheit eben die Gelegenheit zu ge-

genwärtiger Aufgabe ist, noch auf Definitionen, die so oft trügen, verlassen. Die Methode, deren ich mich bediene, wird einfach und behutsam seyn. Einiges, welches man noch unsicher finden möchte, wird von der Art seyn, dass es nur zur Erläuterung, nicht aber zum Beweise gebraucht wird.

Erste Betrachtung.

Allgemeine Vergleichung der Art zur Gewissheit im mathematischen Erkenntnisse zu gelangen mit der im philosophischen.

§. 1.

Die Mathematik gelangt zu allen ihren Definitionen synthetisch, die Philosophie aber analytisch.

Man kann zu einem jeden allgemeinen Begriffe auf zweierlei Wegen kommen, entweder durch die willkührliche Verbindung der Begriffe, oder durch Absonderung von derjenigen Erkenntniss, welche durch Zergliederung ist deutlich gemacht worden. Die Mathematik fasst niemals anders Definitionen ab, als auf die estere Art. Man gedenke sich z. E. willkührlich vier gerade Linien, die eine Ebene einschliessen, so dass die entgegenstehenden Seiten nicht parallel seyen, und nenne diese Figur ein Trapezium. Der Begriff, den ich erkläre, ist nicht vor der Definition gegeben, sondern er entspringt allererst durch dieselbe. Ein Kegel mag sonst bedeuten, was er wolle, in der Mathematik entsteht er aus der willhührlichen Vorstellung eines rechtwinklichten Triangels, der sich um eine Seite dreht. Die Erklärung entspringt hier und in allen andern Fällen offenbar durch die Synthesis.

Mit den Definitionen der Weltweisheit ist es ganz anders bewandt. Es ist hier der Begriff von einem Dinge schon gegeben, aber verworren oder nicht genugsam bestimmt. Ich muss ihn zergliedern, die abgesonderten Merkmale zusammen mit dem gegebenen Begriffe in allerlei Fällen vergleichen, und diesen abstracten Gedanken ausführlich und bestimmt machen. Jedermann hat z. E. einen Begriff von der Zeit; dieser soll erklärt werden. Ich muss diese Idee in allerlei Beziehungen betrachten, um Merkmale derselben durch Zergliederung zu entdecken, verschiedene abstrahirte Merkmale verknüpfen, ob sie einen zureichenden Begriff geben, und unter einander zusammenhalten, ob nicht zum Theil eine die andre in sich schliesse. Wollte ich hier synthetisch auf eine Definition der Zeit zu kommen suchen: welch ein glücklicher Zufall müsste sich ereignen, wenn dieser Begriff gerade derjenige wäre, der die uns gegebene Idee völlig ausdrückte.

Indessen, wird man sagen, erklären die Philosophen bisweilen auch synthetisch, und die Mathematiker analytisch. Z. E.: wenn der Philosoph eine Substanz mit dem Vermögen der Vernunft sich willkührlicher Weise gedenkt, und sie einen Geist nennt. Ich antworte aber, dergleichen Bestimmungen einer Wortbedeutung sind niemals philosophische Definitionen, sondern wenn sie ja Erklärungen heissen sollen, so sind sie nur grammatische. Denn dazu gehört gar nicht Philosophie, um zu sagen, was für einen Namen ich einem willkührlichen Begriffe will beigelegt wissen. Leibnitz dachte sich eine einfache Substanz, die nichts als dunkle Vorstellungen hätte, und nannte sie eine schlummernde Monade. Hier hatte er nicht diese Monas erklärt, sondern erdacht; denn der Begriff derselben war ihm nicht gegeben, sondern von ihm erschaffen worden. Die Mathematiker haben dagegen bisweilen analytisch erklärt, ich gestehe es, aber es ist auch jederzeit ein Fehler gewesen. So hat Wolf die Ähnlichkeit in der Geometrie mit philosophischem Auge erwogen, um unter dem allgemeinen Begriffe derselben auch die in

der Geometrie vorkommende zu fassen. Er hätte es immer können unterweges lassen; denn wenn ich mir Figuren denke, in welchen die Winkel, die die Linien des Umkreises einschliessen, gegenseitig gleich, und die Seiten, die sie einschliessen, einerlei Verhältniss haben, so kann dieses allemal als die Definition der Ähnlichkeit der Figuren angesehen werden, und so mit den übrigen Ähnlichkeiten der Räume. Dem Geometer ist an der allgemeinen Definition der Ähnlichkeit überhaupt gar nichts gelegen. Es ist ein Glück für die Mathematik, dass, wenn bisweilen, durch eine übelverstandene Obliegenheit, der Messkünstler sich mit solchen analytischen Erklärungen einlässt, doch in der That bei ihm nichts daraus gefolgert wird, oder auch seine nächsten Folgerungen im Grunde die mathematische Definition ausmachen, sonst würde diese Wissenschaft eben demselben unglücklichen Zwiste ausgesetzt seyn, als die Weltweisheit.

Der Mathematiker hat mit Begriffen zu thun, die öfters noch einer philosophischen Erklärung fähig sind; wie z. E. mit dem Begriffe vom Raume überhaupt. Allein er nimmt einen solchen Begriff als gegeben nach seiner klaren und gemeinen Vorstellung an. Bisweilen werden ihm philosophische Erklärungen aus andern Wissenschaften gegeben, vornämlich in der angewandten Mathematik, z. E. die Erklärung der Flüssigkeit. Allein alsdenn entspringt dergleichen Definition nicht in der Mathematik, sondern wird daselbst nur gebraucht. Es ist das Geschäft der Weltweisheit, Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen; der Mathematik aber, gegebene Begriffe von Grössen, die klar und sicher sind, zu verknüpfen und zu vergleichen, um zu sehen, was hieraus gefolgert werden könne.

§. 2.

Die Mathematik betrachtet in ihren Auflösungen, Beweisen und Folgerungen das Allgemeine unter den Zeichen *in concreto*, die Weltweisheit das Allgemeine durch die Zeichen *in abstracto*.

Da wir hier unsere Sätze nur als unmittelbare Folgerungen aus Erfahrungen abhandeln, so berufe ich mich wegen des gegenwärtigen zuerst auf die Arithmetik, sowohl die allgemeine von den unbestimmten Grössen, als diejenige von den Zahlen, wo das Verhältniss der Grösse zur Einheit bestimmt ist. In beiden werden zuerst, anstatt der Sachen selbst, ihre Zeichen, mit den besondern Bezeichnungen ihrer Vermehrung oder Verminderung, ihrer Verhältnisse u. s. w. gesetzt, und hernach mit diesen Zeichen nach leichten und sichern Regeln verfahren, durch Versetzung, Verknüpfung oder Abziehen, und mancherlei Veränderung, so dass die bezeichneten Sachen selbst hierbei gänzlich aus den Gedanken gelassen werden, bis endlich beim Beschlusse die Bedeutung der symbolischen Folgerung entziffert wird. Zweitens, in der Geometrie, um z. B. die Eigenschaften aller Zirkel zu erkennen, zeichnet man einen, in welchem man, statt aller möglichen sich innerhalb desselben schneidenden Linien, zwei zieht. Von diesen beweist man die Verhältnisse, und betrachtet in denselben die allgemeine Regel der Verhältnisse der sich in allen Zirkeln durchkreuzenden Linien *in concreto*.

Vergleicht man hiermit das Verfahren der Weltweisheit, so ist es davon gänzlich unterschieden. Die Zeichen der philosophischen Betrachtung sind niemals etwas anders als Worte, die weder in ihrer Zusammensetzung die Theilbegriffe, woraus die ganze Idee, welche das Wort andeutet, besteht, anzeigen, noch in ihren Verknüpfungen die Verhältnisse der philosophischen Gedanken zu bezeichnen vermögen. Daher man bei jedem Nachdenken in dieser Art der Erkenntniss die Sache selbst vor Augen haben

muss, und genöthigt ist, sich das Allgemeine *in abstracto* vorzustellen, ohne dieser wichtigen Erleichterung sich bedienen zu können, dass man einzelne Zeichen statt der allgemeinen Begriffe der Sachen selbst behandle. Wenn z. E. der Messkünstler darthun will, dass der Raum ins Unendliche theilbar sey, so nimmt er etwa eine gerade Linie, die zwischen zwei Parallelen senkrecht steht, und zieht aus einem Punct einer dieser gleichlaufenden Linien andere, die solche schneiden. Er erkennt an diesem Symbolum mit grössester Gewissheit, dass die Zertheilung ohne Ende fortgehen müsse. Dagegen, wenn der Philosoph etwa darthun will, dass ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehe, so wird er sich erstlich versichern, dass er überhaupt ein Ganzes aus Substanzen sey, dass bei diesen die Zusammensetzung ein zufälliger Zustand sey, ohne den sie gleichwohl existiren können, dass mithin alle Zusammensetzung in einem Körper in Gedanken könne aufgehoben werden, so doch, dass die Substanzen, daraus er besteht, existiren; und da dasjenige, was von einem Zusammengesetzten bleibt, wenn alle Zusammensetzung überhaupt aufgehoben worden, einfach ist, dass der Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Hier können weder Figuren noch sichtbare Zeichen die Gedanken noch deren Verhältnisse ausdrücken, auch lässt sich keine Versetzung der Zeichen nach Regeln an die Stelle der abstracten Betrachtungen setzen, so dass man die Vorstellung der Sachen selbst in diesem Verfahren mit der kläreren und leichteren der Zeichen vertauschte, sondern das Allgemeine muss *in abstracto* erwogen werden.

§. 3.

In der Mathematik sind nur wenig unauflösliche Begriffe und unerweisliche Sätze, in der Philosophie aber unzählige.

Der Begriff der Grösse überhaupt, der Einheit, der Menge, des Raums u. s. w. sind zum mindesten in der Mathematik unauflöslich, nämlich ihre Zergliederung und

Erklärung gehört gar nicht für diese Wissenschaft. Ich weiss wohl, dass manche Messkünstler die Grenzen der Wissenschaften vermengen, und in der Grössenlehre bisweilen philosophiren wollen, weswegen sie dergleichen Begriffe noch zu erklären suchen, obgleich die Definition in solchem Falle gar keine mathematische Folge hat. Allein es ist gewiss, dass ein jeder Begriff in Ansehung einer Disciplin unauflöslich ist, der, er mag sonsten können erklärt werden oder nicht, es in dieser Wissenschaft wenigstens nicht bedarf. Und ich habe gesagt, dass deren in der Mathematik nur wenige wären. Ich gehe aber noch weiter und behaupte, dass eigentlich gar keine in ihr vorkommen können, nämlich in dem Verstande: dass ihre Erklärung durch Zergliederung der Begriffe zur mathematischen Erkenntniss gehört; gesetzt, dass sie auch selbst möglich wäre. Denn die Mathematik erklärt niemals durch Zergliederung einen gegebenen Begriff, sondern durch willkührliche Verbindung ein Object, dessen Gedanke eben dadurch zuerst möglich wird.

Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, welcher Unterschied leuchtet da in die Augen? In allen ihren Disciplinen, vornämlich in der Metaphysik, ist eine jede Zergliederung, die geschehen kann, auch nöthig, denn sowohl die Deutlichkeit der Erkenntniss als die Möglichkeit sicherer Folgerungen hängt davon ab. Allein man sieht gleich zum voraus, dass es unvermeidlich sey, in der Zergliederung auf unauflösliche Begriffe zu kommen, die es entweder an und für sich selbst oder für uns seyn werden, und dass es deren ungemein viel geben werde, nachdem es unmöglich ist, dass allgemeine Erkenntnisse von so grosser Mannigfaltigkeit, nur aus wenigen Grundbegriffen zusammengesetzt seyn sollten. Daher viele beinahe gar nicht aufgelöst werden können, z. E. der Begriff einer Vorstellung, das neben einander oder nach einander Seyn, andere nur zum Theil, wie der Begriff vom Raume, von der Zeit, von dem mancherlei Gefühle der menchslichen Seele, dem Gefühl des Erhabenen, des

Schönen, des Ekelhaften u. s. w., ohne deren genaue Kenntniss und Auflösung die Triebfedern unserer Natur nicht genug bekannt sind, und wo gleichwohl ein sorgfältiger Aufmerker gewahr wird, dass die Zergliederung bei weitem nicht zulänglich sey. Ich gestehe, dass die Erklärungen von der Lust und Unlust, der Begierde und dem Abscheu und dergleichen unzählige, niemals durch hinreichende Auflösungen sind geliefert worden, und ich wundere mich über diese Unauflöslichkeit nicht. Denn bei Begriffen von so verschiedener Art müssen wohl unterschiedliche Elementarbegriffe zum Grunde liegen. Der Fehler, den Einige begangen haben, alle dergleichen Erkenntnisse als solche zu behandeln, die in einige wenige einfache Begriffe insgesammt sich zerlegen liessen, ist demjenigen ähnlich, darin die alten Naturlehrer fielen: dass alle Materie der Natur aus den sogenannten vier Elementen bestehe, welcher Gedanke durch bessere Beoboachtung ist aufgehoben worden.

Ferner liegen in der Mathematik nur wenig unerweisliche Sätze zum Grunde, welche, wenn sie gleich anderwärts noch eines Beweises fähig wären, dennoch in dieser Wissenschaft als unmittelbar gewiss angesehen werden. Das Ganze ist allen Theilen zusammen genommen gleich; zwischen zwei Puncten kann nur eine gerade Linie seyn u. s. w. Dergleichen Grundsätze sind die Mathematiker gewohnt im Anfange ihrer Disciplinen aufzustellen, damit man gewahr werde, dass keine andere als so augenscheinliche Sätze geradezu als wahr vorausgesetzt werden, alles Übrige aber strenge bewiesen werde.

Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, und namentlich die Metaphysik, so möchte ich nur gerne eine Tafel von den unerweislichen Sätzen, die in diesen Wissenschaften durch ihre ganze Strecke zum Grunde liegen, aufgezeichnet sehen. Sie würde gewiss einen Plan ausmachen, der unermesslich wäre; allein in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wich-

tigste Geschäft der höheren Philosophie, und diese Entdeckungen werden niemals ein Ende nehmen, so lange sich eine solche Art der Erkenntniss erweitern wird. Denn welches Object es auch sey, so sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand an ihm zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu eben so viel unerweislichen Sätzen, welche denn auch die Grundlage ausmachen, woraus die Definitionen können erfunden werden. Ehe ich mich noch anschicke zu erklären, was der Raum sey, so sehe ich deutlich ein, dass, da mir dieser Begriff gegeben ist, ich zuvörderst durch Zergliederung diejenigen Merkmale, welche zuerst und unmittelbar hierin gedacht werden, aufsuchen müsse. Ich bemerke demnach, dass darin Vieles ausserhalb einander sey, dass dieses Viele nicht Substanzen seyen, denn ich will nicht die Dinge im Raume, sondern den Raum selber erkennen, dass der Raum nur drei Abmessungen haben könne u. s. w. Dergleichen Sätze lassen sich wohl erläutern, indem man sie in *concreto* betrachtet, um sie anschauend zu erkennen; allein sie lassen sich niemals beweisen. Denn woraus sollte dieses auch geschehen können, da sie die ersten und einfachsten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objecte nur haben kann, wenn ich es anfange zu gedenken. In der Mathematik sind die Definitionen der erste Gedanke, den ich von dem erklärten Dinge haben kann, darum, weil mein Begriff des Objects durch die Erklärung allererst entspringt, und da ist es schlechterdings ungereimt, sie als erweislich anzusehen. In der Weltweisheit, wo mir der Begriff der Sache, die ich erklären soll, gegeben ist, muss dasjenige, was unmittelbar und zuerst in ihm wahrgenommen wird, zu einem unerweislichen Grundurtheile dienen. Denn da ich den ganzen deutlichen Begriff der Sache noch nicht habe, sondern allerst suche, so kann er aus diesem Begriffe sogar nicht bewiesen werden, dass er vielmehr dazu dient, diese deutliche Erkenntniss und Definition dadurch zu erzeugen. Also werde ich erste Grundurtheile vor aller philosophischen Erklärung der Sachen haben müssen, und es

kann hierbei nur der Fehler vorgehen, dass ich dasjenige für ein uranfängliches Merkmal ansehe, was noch ein abgeleitetes ist. In der folgenden Betrachtung werden Dinge vorkommen, die dieses ausser Zweifel setzen werden.

§. 4.

Das Object der Mathematik ist leicht und einfach, das der Philosophie aber schwer und verwickelt.

Da die Grösse den Gegenstand der Mathematik ausmacht, und in Betrachtung derselben nur darauf gesehen wird, wie vielmal etwas gesetzt sey, so leuchtet deutlich in die Augen, dass diese Erkenntniss auf wenigen und sehr klaren Grundlehren der allgemeinen Grössenlehre (welches eigentlich die allgemeine Arithmetik ist) beruhen müsse. Man sieht auch daselbst die Vermehrung und Verminderung der Grössen, ihre Zerfällung in gleiche Factoren bei der Lehre von den Wurzeln, aus einfachen und wenigen Grundbegriffen entspringen. Einige wenige Fundamentalbegriffe vom Raume vermitteln die Anwendung dieser allgemeinen Grössenkenntniss auf die Geometrie. Man darf zum Beispiel nur die leichte Fasslichkeit eines arithmetischen Gegenstandes, der eine ungeheure Vielheit in sich begreift, mit der viel schwereren Begreiflichkeit einer philosophischen Idee, darin man nur wenig zu erkennen sucht, zusammenhalten, um sich davon zu überzeugen. Das Verhältniss einer *Trillion* zur Einheit wird ganz deutlich verstanden, indessen dass die Weltweisen den Begriff der *Freiheit* aus ihren Einheiten, d. i. ihren einfachen und bekannten Begriffen, noch bis jetzt nicht haben verständlich machen können. Das ist: der Qualitäten, die das eigentliche Object der Philosophie ausmachen, sind unendlich vielerlei, deren Unterscheidung überaus viel erfordert; ingleichen ist es weit schwerer, durch Zergliederung verwickelte Erkenntnisse aufzulösen, als durch die Synthesis gegebene einfache Erkenntnisse zu verknüpfen, und so auf

Folgerungen zu kommen. Ich weiss, dass es Viele giebt, welche die Weltweisheit in Vergleichung mit der höhern Mathesis sehr leicht finden. Allein diese nennen Alles Weltweisheit, was in den Büchern steht, welche diesen Titel führen. Der Unterschied zeigt sich durch den Erfolg. Die philosophischen Erkenntnisse haben mehrentheils das Schicksal der Meinungen, und sind wie die Mete[illegible] deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie v[illegible]inden, aber die Mathematik bleibt. Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Einsichten; allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Die Aufgabe der Akademie zeigt, dass man Ursache habe, sich nach dem Wege zu erkundigen, auf welchem man sie allererst zu suchen gedenkt.

Zweite Betrachtung.

Die einzige Methode, zur höchstmöglichen Gewissheit in der Metaphysik zu gelangen.

Die Metaphysik ist nichts anders, als eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntniss; was demnach in der vorigen Betrachtung von der mathematischen Erkenntniss in Vergleichung mit der Philosophie dargethan worden, das wird auch in Beziehung auf die Metaphysik gelten. Wir haben namhafte und wesentliche Unterschiede gesehen, die zwischen der Erkenntniss in beiden Wissenschaften anzutreffen sind, und in Betracht dessen kann man mit dem Bischof Warburton sagen: dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich kann gebraucht werden; denn was die Anwendung derselben in den Theilen der Weltweisheit anlangt, wo die Kenntniss der Grössen vorkommt, so ist dieses etwas ganz anders, und die Nutzbarkeit davon ist unermesslich.

In der Mathematik fange ich mit der Erklärung meines Objectes, z. E. eines Triangels, Zirkels u. s. w. an: in der Metaphysik muss ich niemals damit anfangen, und es ist so weit gefehlt, dass die Definition hier das erste sey, was ich von dem Dinge erkenne, dass es vielmehr fast jederzeit das letzte ist. Nämlich in der Mathematik habe ich eher gar keinen Begriff von meinem Gegenstande, bis die Definition ihn giebt: in der Metaphysik habe ich einen Begriff, der mir schon gegeben worden, obzwar verworren; ich soll den deutlichen, ausführlichen und bestimmten davon aufsuchen. Wie kann ich denn davon anfangen? Augustinus sagte: ich weiss wohl, was die Zeit sey, aber wenn mich Jemand fragt, weiss ich's nicht. Hier müssen viel Handlungen der Entwicklung dunkler Ideen, der Vergleichung, Unterordnung und Einschränkung vor sich gehen, und ich getraue mir zu sagen: dass, ob man gleich viel Wahres und Scharfsinniges von der Zeit gesagt hat, dennoch die Realerklärung derselben niemals gegeben worden; denn was die Namenerklärung anlangt; so hilft sie uns wenig oder nichts, denn auch ohne sie versteht man dieses Wort genug, um es nicht zu verwechseln. Hätte man so viele richtige Definitionen, als in den Büchern unter diesem Namen vorkommen, mit welcher Sicherheit würde man nicht schliessen, und Folgerungen daraus ableiten können. Allein die Erfahrung lehrt das Gegentheil.

In der Philosophie, und namentlich in der Metaphysik, kann man oft sehr viel von einem Gegenstande deutlich und mit Gewissheit erkennen, auch sichere Folgen daraus ableiten, ehe man die Definition desselben besitzt, auch selbst dann, wenn man es gar nicht unternimmt, sie zu geben. Von einem jeden Dinge können mir nämlich verschiedene Prädicate unmittelbar gewiss sein, ob ich gleich deren noch nicht genug kenne, um den ausführlich bestimmten Begriff der Sache, d. i. die Definition zu geben. Wenn ich gleich niemals erklärte, was eine Begierde sey, so würde ich doch mit Gewissheit sagen können, dass eine jede Begierde eine Vorstellung des Begehrten voraussetze, dass

diese Vorstellung eine Vorhersehung des Künftigen sey, dass mit ihr das Gefühl der Lust verbunden sey u. s. w. Alles dieses nimmt ein Jeder in dem unmittelbaren Bewusstseyn der Begierde beständig wahr. Aus dergleichen verglichenen Bemerkungen könnte man vielleicht endlich auf die Definition der Begierde kommen. Allein, so lange auch ohne sie dasjenige, was man sucht, aus einigen unmittelbar gewissen Merkmalen desselben Dinges kann gefolgert werden; so ist es unnöthig, eine Unternehmung, die so schlüpfrig ist, zu wagen. In der Mathematik ist dieses, wie man weiss, ganz anders.

In der Mathematik ist die Bedeutung der Zeichen sicher, weil man sich leichtlich bewusst werden kann, welche man ihnen hat ertheilen wollen. In der Philosophie überhaupt, und der Metaphysik insonderheit, haben die Worte ihre Bedeutung durch den Redegebrauch, ausser in so ferne sie ihnen durch logische Einschränkung genauer ist bestimmt worden. Weil aber bei sehr ähnlichen Begriffen, die dennoch eine ziemliche Verschiedenheit versteckt enthalten, öfters einerlei Worte gebraucht werden, so muss man hier bei jedesmaliger Anwendung des Begriffs, wenn gleich die Benennung desselben nach dem Redegebrauch sich genau zu schicken scheint, mit grosser Behutsamkeit Acht haben, ob es auch wirklich einerlei Begriff sei, der hier mit eben demselben Zeichen verbunden worden. Wir sagen, ein Mensch unterscheidet das Gold vom Messing, wenn er erkennt: dass in einem Metalle z. E. nicht diejenige Dichtigkeit sey, die in dem andern ist. Man sagt ausserdem, das Vieh unterscheidet ein Futter vom andern, wenn es das eine verzehrt, und das andre liegen lässt. Hier wird in beiden Fällen das Wort: unterscheiden: gebraucht, ob es gleich im erstern Falle so viel heisst, als den Unterschied erkennen, welches niemals geschehen kann, ohne zu urtheilen; im zweiten aber nur anzeigt, dass bei unterschiedlichen Vorstellungen unterschiedlich gehandelt wird, wo eben nicht nöthig ist, dass ein Urtheil vorgehe. Wie wir denn am Viehe nur gewahr werden: dass es durch verschiedene Empfindungen zu verschiedenen

Handlungen getrieben werde, welches ganz wohl möglich ist, ohne dass es im mindesten über die Übereinstimmung oder Verschiedenheit urtheilen darf.

Aus allem diesem fliessen die Regeln derjenigen Methode, nach welcher die höchstmögliche metaphysische Gewissheit einzig und allein kann erlangt werden, ganz natürlich. Sie sind von denen sehr verschieden, die man bis daher befolgt hat, und verheissen einen dermaassen glücklichen Ausgang, wenn man sie zur Anwendung bringen wird, dergleichen man auf einem andern Wege niemals hat erwarten können. Die erste und vornehmste Regel ist diese: dass man ja nicht von Erklärungen anfange, es müsste denn etwa blos die Worterklärung gesucht werden, z. E. nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich ist. Aber auch da sind nur wenig Fälle, wo man so zuversichtlich den deutlich bestimmten Begriff gleich zu Anfange festsetzen kann. Vielmehr suche man in seinem Gegenstande zuerst dasjenige mit Sorgfalt auf, dessen man von ihm unmittelbar gewiss ist, auch ehe man die Definition davon hat. Man ziehe daraus Folgerungen, und suche hauptsächlich nur wahre und ganz gewisse Urtheile von dem Objecte zu erwerben, auch ohne sich noch auf eine verhoffte Erklärung Staat zu machen, welche man niemals wagen, sondern dann, wenn sie sich aus den augenscheinlichsten Urtheilen deutlich darbietet, allererst einräumen muss. Die zweite Regel ist: dass man die unmittelbaren Urtheile von dem Gegenstande, in Ansehung desjenigen, was man zuerst in ihm mit Gewissheit antrifft, besonders aufzeichnet, und nachdem man gewiss ist, dass das eine in dem andern nicht enthalten sey, sie so wie die Axiomen der Geometrie, als die Grundlage zu allen Folgerungen voranschickt. Hieraus folgt, dass man in den Betrachtungen der Metaphysik jederzeit dasjenige besonders auszeichne, was man gewiss weiss, wenn es auch wenig wäre, obgleich man auch Versuche von ungewissen Erkenntnissen machen kann, um zu sehen, ob sie nicht auf die Spur der gewissen Erkenntniss führen dürften, so doch,

dass man sie nicht mit den ersteren vermengt. Ich führe die andern Verhaltungsregeln nicht an, die diese Methode mit jeder andern vernünftigen gemein hat, und schreite nur dazu, sie durch Beispiele deutlich zu machen.

Die ächte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heisst es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hülfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiss, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seyen. Eben so in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstseyn, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob Ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt Ihr Euch doch derselben sicher bedienen, um Vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.

Beispiel
der einzig sichern Methode der Methaphysik, an der Erkenntniss der Natur der Körper.

Ich beziehe mich um der Kürze willen auf einen Beweis, der in der ersten Betrachtung am Ende des zweiten Paragraphen mit wenigem angezeigt wird, um den Satz zuerst hier zum Grunde zu legen: dass ein jeder Körper aus einfachen Substanzen bestehen müsse. Ohne dass ich ausmache, was ein Körper sey, weiss ich doch gewiss, dass er aus Theilen besteht, die existiren würden, wenn sie gleich nicht verbunden wären; und wenn der Begriff einer Substanz ein abstrahirter Begriff ist, so ist er es ohne Zweifel von den körperlichen Dingen der Welt. Allein es ist auch nicht einmal nöthig, sie Substanzen zu nennen;

genug, dass hieraus mit grössester Gewissheit gefolgert werden kann, ein Körper bestehe aus einfachen Theilen, wovon die augenscheinliche Zergliederung leicht, aber hier zu weitläufig ist. Nun kann ich vermittelst untrüglicher Beweise der Geometrie darthun: dass der Raum nicht aus einfachen Theilen bestehe, wovon die Argumente genugsam bekannt sind. Demnach ist eine bestimmte Menge der Theile eines jeden Körpers, die alle einfach sind, und eine gleiche Menge Theile des Raums, den er einnimmt, die alle zusammengesetzt sind. Hieraus folgt, dass ein jeder einfache Theil (Element) im Körper einen Raum einnehme. Frage ich nun, was heisst einen Raum einnehmen? so werde ich, ohne mich um das Wesen des Raums zu bekümmern, inne, dass, wenn ein Raum von jedem Dinge durchdrungen werden kann, ohne dass etwas da ist, das da widersteht, man allenfalls, wenn es beliebte, sagen möchte, es wäre etwas in diesem Raume, niemals aber, dieser Raum werde wovon eingenommen. Woraus ich erkenne: dass ein Raum wovon eingenommen ist, wenn etwas da ist, was einem bewegten Körper widersteht, bei der Bestrebung in denselben einzudringen. Dieser Widerstand aber ist die Undurchdringlichkeit. Demnach nehmen die Körper den Raum ein durch Undurchdringlichkeit. Es ist aber die Impenetrabilität eine Kraft. Denn sie äussert einen Widerstand, d. i. eine einer äussern Kraft entgegengesetzte Handlung. Und die Kraft, die einem Körper zukommt, muss seinen einfachen Theilen zukommen. Demnach erfüllen die Elemente eines jeden Körpers ihren Raum durch die Kraft der Undurchdringlichkeit. Ich frage aber ferner, ob denn die ersten Elemente darum nicht ausgedehnt sind, weil ein jegliches im Körper einen Raum erfüllt? Hier kann ich einmal eine Erklärung anbringen, die unmittelbar gewiss ist: nämlich dasjenige ist ausgedehnt, was für sich (*absolute*) gesetzt einen Raum erfüllt, so wie ein jeder einzelner Körper, wenn ich gleich mir vorstelle, dass sonst ausser ihm nichts wäre, einen Raum erfüllen würde. Allein betrachte ich nun ein schlechterdings einfaches Ele-

ment, so ist, wenn es allein (ohne Verknüpfung mit andern) gesetzt wird, unmöglich, dass in ihm Vieles sich ausserhalb einander befände, und es *absolute* einen Raum einnehme. Daher kann es nicht ausgedehnt seyn. Da aber eine gegen viel äusserliche Dinge angewandte Kraft der Undurchdringlichkeit die Ursache ist, dass das Element einen Raum einnimmt, so sehe ich, dass daraus wohl eine Vielheit in seiner äussern Handlung, aber keine Vielheit in Ansehung innerer Theile fliesse, mithin es darum nicht ausgedehnt sey, weil es in dem Körper *(in nexu cum aliis)* einen Raum einnimmt.

Ich will noch einige Worte darauf verwenden, um es augenscheinlich zu machen, wie seicht die Beweise der Metaphysiker seyen, wenn sie aus ihrer einmal zum Grunde gelegten Erklärung, der Gewohnheit gemäss, getrost Schlüsse machen, welche verloren sind, so bald die Definition trügt. Es ist bekannt: dass die meisten Newtonianer noch weiter als Newton gehen, und behaupten, dass die Körper einander auch in der Entfernung unmittelbar (oder wie sie es nennen, durch den leeren Raum) anziehen. Ich lasse die Richtigkeit dieses Satzes, der gewiss viel Grund für sich hat, dahin gestellt seyn. Allein ich behaupte, dass die Metaphysik zum mindesten ihn nicht widerlegt habe. Zuerst sind Körper von einander entfernt, wenn sie einander nicht berühren. Dieses ist ganz genau die Bedeutung des Worts. Frage ich nun: was verstehe ich unter dem Berühren? so werde ich inne, dass, ohne mich um die Definition zu bekümmern, ich doch jederzeit aus dem Widerstande der Undurchdringlichkeit eines andern Körpers urtheile, dass ich ihn berühre. Denn ich finde, dass dieser Begriff ursprünglich aus dem Gefühl entspringt, wie ich auch durch das Urtheil der Augen nur vermuthe, dass eine Materie die andere berühren werde, allein bei dem vermerkten Widerstande der Impenetrabilität es allererst gewiss weiss. Auf diese Weise, wenn ich sage: ein Körper wirkt in einen entfernten unmittelbar, so heisst dieses so viel, er wirkt in ihn unmit-

telbar, aber nicht vermittelst der Undurchdringlichkeit. Es ist aber hierbei gar nicht abzusehen, warum dieses unmöglich seyn soll, es müsste denn Jemand darthun, die Undurchdringlichkeit sey entweder die einzige Kraft eines Körpers, oder er könne wenigstens mit keiner andern unmittelbar wirken, ohne es zugleich vermittelst der Impenetrabilität zu thun. Da dieses aber niemals bewiesen ist, und dem Ansehen nach auch schwerlich wird bewiesen werden, so hat zum wenigsten die Metaphysik gar keinen tüchtigen Grund, sich wider die unmittelbare Anziehung in die Ferne zu empören. Indessen lasset die Beweisgründe der Metaphysiker auftreten. Zuvörderst erscheint die Definition: die unmittelbare gegenseitige Gegenwart zweier Körper ist die Berührung. Hieraus folgt, wenn zwei Körper in einander unmittelbar wirken, so berühren sie einander. Dinge, die sich berühren, sind nicht entfernt. Mithin wirken zwei Körper niemals in der Entfernung unmittelbar in einander u. s. w. Die Definition ist erschlichen. Nicht jede unmittelbare Gegenwart ist eine Berührung, sondern nur die vermittelst der Impenetrabilität, und alles Übrige ist in den Wind gebaut.

Ich fahre in meiner Abhandlung weiter fort. Es erhellt aus dem angeführten Beispiele: dass man viel von einem Gegenstande mit Gewissheit, sowohl in der Metaphysik, wie in andern Wissenschaften sagen könne, ohne ihn erklärt zu haben. Denn hier ist weder, was ein Körper, noch was der Raum sey, erklärt worden, und von beiden hat man dennoch zuverlässige Sätze. Das Vornehmste, worauf ich gehe, ist dieses: dass man in der Metaphysik durchaus analytisch verfahren müsse, denn ihr Geschäft ist in der That, verworrene Erkenntnisse aufzulösen. Vergleicht man hiermit das Verfahren der Philosophen, so wie es in allen Schulen im Schwange ist, wie verkehrt wird man es nicht finden? Die allerabgezogensten Begriffe, darauf der Verstand natürlicher Weise zuletzt hinausgeht, machen bei ihnen den Anfang, weil ihnen einmal der Plan des Mathematikers im Kopfe ist, dem sie

durchaus nachahmen wollen. Daher findet sich ein sonderbarer Unterschied zwischen der Metaphysik und jeder andern Wissenschaft. In der Geometrie und andern Erkenntnissen der Grössenlehre fängt man von dem Leichtern an, und steigt langsam zu schwerern Ausübungen. In der Metaphysik wird der Anfang vom Schwersten gemacht: von der Möglichkeit und dem Daseyn, von der Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. s. w., lauter Begriffe, zu denen eine grosse Abstraction und Aufmerksamkeit gehört, vornämlich, da ihre Zeichen in der Anwendung viele unmerkliche Abartungen erleiden, deren Unterschied nicht muss aus der Acht gelassen werden. Es soll durchaus synthetisch verfahren werden. Man erklärt daher gleich Angangs, und folgert daraus mit Zuversicht. Die Philosophen in diesem Geschmacke wünschen einander Glück, dass sie das Geheimniss, gründlich zu denken, dem Messkünstler abgelernt hätten, und bemerken gar nicht, dass diese durchs Zusammensetzen Begriffe erwerben, da jene es durch Auflösen allein thun können, welches die Methode zu denken ganz verändert.

Sobald dagegen die Philosophen den natürlichen Weg der gesunden Vernunft einschlagen werden, zuerst dasjenige, was sie gewiss von dem abgezogenen Begriffe eines Gegenstandes (z. E. dem Raume oder Zeit) wissen, aufzusuchen, ohne noch einigen Anspruch auf die Erklärungen zu machen; wenn sie nur aus diesen sichern Datis schliessen, wenn sie bei jeder veränderten Anwendung eines Begriffs Acht haben, ob der Begriff selber, ungeachtet sein Zeichen einerlei ist, nicht hier verändert sey: so werden sie vielleicht nicht so viel Einsichten feil zu bieten haben, aber diejenigen, die sie darlegen, werden von einem sichern Werthe seyn. Von dem letzteren will ich noch ein Beispiel anführen. Die mehresten Philosophen führen als ein Exempel dunkler Begriffe diejenigen an, die wir im tiefen Schlafe haben mögen. Dunkle Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewusst ist. Nun zeigen einige Erfahrungen: dass wir auch im tiefen Schlafe

Vorstellungen haben, und da wir uns deren nicht bewusst sind, so sind sie dunkel gewesen. Hier ist das Bewusstseyn von zwiefacher Bedeutung. Man ist sich entweder einer Vorstellung nicht bewusst, dass man sie habe, oder dass man sie gehabt habe. Das erstere bezeichnet die Dunkelheit der Vorstellung, so wie sie in der Seele ist; das zweite zeigt weiter nichts an, als dass man sich ihrer nicht erinnere. Nun giebt die angeführte Instanz lediglich zu erkennen: dass es Vorstellungen geben könne, deren man sich im Wachen nicht erinnert, woraus aber gar nicht folgt, dass sie im Schlafe nicht sollten mit Bewusstseyn klar gewesen seyn: wie in dem Exempel des Herrn Sauvage von der starrsüchtigen Person, oder bei den gemeinen Handlungen der Schlafwanderer. Indessen wird dadurch, dass man gar zu leicht ans Schliessen geht, ohne vorher durch Aufmerksamkeit auf verschiedene Fälle jedesmal dem Begriffe seine Bedeutung gegeben zu haben, in diesem Falle ein vermuthlich grosses Geheimniss der Natur mit Achtlosigkeit übergangen: nämlich, dass vielleicht im tiefsten Schlafe die grösste Fertigkeit der Seele im vernünftigen Denken möge ausgeübt werden, denn man hat keinen andern Grund zum Gegentheil, als dass man dessen sich im Wachen nicht erinnert, welcher Grund aber nichts beweist.

Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Dritte Betrachtung.

Von der Natur der metaphysischen Gewissheit.

§. 1.

Die philosophische Gewissheit ist überhaupt von anderer Natur als die mathematische.

Man ist gewiss, in so ferne man erkennt, dass es unmöglich sey, dass eine Erkenntniss falsch sey. Der Grad dieser Gewissheit, wenn er objective genommen wird, kommt auf das Zureichende in den Merkmalen von der Nothwendigkeit einer Wahrheit an; in so ferne er aber subjective betrachtet wird, so ist er in so ferne grösser, als die Erkenntniss dieser Nothwendigkeit mehr Anschauung hat. In beider Betrachtnng ist die mathematische Gewissheit von anderer Art als die philosophische. Ich werde dieses auf das augenscheinlichste darthun.

Der menschliche Verstand ist so wie jede andere Kraft der Natur an gewisse Regeln gebunden. Man irrt nicht deswegen, weil der Verstand die Begriffe regellos verknüpft, sondern weil man dasjenige Merkmal, das man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint, und urtheilt, dass dasjenige nicht sey, wessen man sich in einem Dinge nicht bewusst ist. Nun gelangt Erstlich die Mathematik zu ihren Begriffen synthetisch und kann sicher sagen, was sie sich in ihrem Objecte durch die Definition nicht hat vorstellen wollen, das ist darin auch nicht enthalten. Denn der Begriff des Erklärten entspringt allererst durch die Erklärung, und hat weiter gar keine Bedeutung als die, so ihm die Definition giebt. Vergleicht man hiermit die Weltweisheit, und namentlich die Metaphysik, so ist sie in ihren Erklärungen weit unsicherer, wenn sie welche wagen will. Denn der Begriff des zu

Erklärenden ist gegeben. Bemerkt man nun ein oder das andere Merkmal nicht, was gleichwohl zu seiner hinreichenden Unterscheidung gehört, und urtheilt, dass zu dem ausführlichen Begriffe kein solches Merkmal fehle, so wird die Definition falsch und trüglich. Wir können dergleichen Fehler durch unzählige Beispiele vor Augen legen, ich beziehe mich aber desfalls nur auf das oben angeführte von der Berührung. Zweitens betrachtet die Mathematik in ihren Folgerungen und Beweisen ihre allgemeine Erkenntniss unter den Zeichen *in concreto*, die Weltweisheit aber neben den Zeichen noch immer *in abstracto*. Dieses macht einen namhaften Unterschied aus, in der Art beider zur Gewissheit zu gelangen. Denn da die Zeichen der Mathematik sinnliche Erkenntnissmittel sind, so kann man mit derselben Zuversicht, wie man dessen, was man mit Augen sieht, versichert ist, auch wissen, dass man keinen Begriff aus der Acht gelassen, dass eine jede einzelne Vergleichung nach leichten Regeln geschehen sey u. s. w. Wobei die Aufmerksamkeit dadurch sehr erleichtert wird, dass sie nicht die Sachen in ihrer allgemeinen Vorstellung, sondern die Zeichen in ihrer einzelnen Erkenntniss, die da sinnlich ist, zu gedenken hat. Dagegen helfen die Worte, als die Zeichen der philosophischen Erkenntniss, zu nichts, als der Erinnerung der bezeichneten allgemeinen Begriffe. Man muss ihre Bedeutung jederzeit unmittelbar vor Augen haben. Der reine Verstand muss in der Anstrengung erhalten werden, und wie unmerklich entwischt nicht ein Merkmal eines abgesonderten Begriffs, da nichts Sinnliches uns dessen Verabsäumung offenbaren kann: alsdenn aber werden verschiedene Dinge für einerlei gehalten, und man gebiert irrige Erkenntnisse.

Hier ist nun dargethan worden, dass die Gründe, daraus man abnehmen kann, dass es unmöglich sey, in einem gewissen philosophischen Erkenntnisse geirrt zu haben, an sich selber niemals denen gleichkommen, die man im mathematischen vor sich hat. Allein ausser diesem ist auch die Anschauung dieser Erkenntniss, so viel die Richtigkeit

anlangt, grösser in der Mathematik als in der Weltweisheit; da in der erstern das Object in sinnlichen Zeichen *in concreto*, in der letztern aber immer nur in allgemeinen abgezogenen Begriffen betrachtet wird, deren klarer Eindruck bei weitem nicht so gross seyn kann, als der ersteren. In der Geometrie, wo die Zeichen mit den bezeichneten Sachen überdem eine Ähnlichkeit haben, ist daher diese Evidenz noch grösser, obgleich in der Buchstabenrechnung die Gewissheit eben so zuverlässig ist.

§. 2.

Die Metaphysik ist einer Gewissheit, die zur Überzeugung hinreicht, fähig.

Die Gewissheit in der Metaphysik ist von eben derselben Art, wie in jeder andern philosophischen Erkenntniss, wie diese denn auch nur gewiss seyn kann, in so ferne sie den allgemeinen Gründen, die die erstere liefert, gemäss ist. Es ist aus Erfahrung bekannt: dass wir durch Vernunftgründe, auch ausser der Mathematik, in vielen Fällen bis zur Überzeugung völlig gewiss werden können. Die Metaphysik ist nur eine auf allgemeinere Vernunfteinsichten angewandte Philosophie, und es kann mit ihr unmöglich anders bewandt seyn.

Irrthümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiss, sondern weil man sich zu urtheilen unternimmt, ob man gleich noch nicht Alles weiss, was dazu erfordert wird. Eine grosse Menge Falschheiten, ja fast alle insgesammt, haben diesem letztern Vorwitz ihren Ursprung zu danken. Ihr wisst einige Prädicate von einem Dinge gewiss. Wohlan, legt diese zum Grunde Eurer Schlüsse, und Ihr werdet nicht irren. Allein Ihr wollt durchaus eine Definition haben; gleichwohl seyd Ihr nicht sicher, dass Ihr Alles wisst, was dazu erfordert wird, und da Ihr sie dessen ungeachtet wagt, so gerathet Ihr in Irrthümer. — Daher ist es möglich, den Irrthümern zu entgehen, wenn man gewisse und deutliche Erkennt-

nisse aufsucht, ohne gleichwohl sich der Definition so leicht anzumaassen. Ferner, Ihr könnt mit Sicherheit auf einen beträchtlichen Theil einer gewissen Folge schliessen. Erlaubt Euch ja nicht, den Schluss auf die ganze Folge zu ziehen, so gering, als auch der Unterschied zu seyn scheint. Ich gebe zu, dass der Beweis gut sey, in dessen Besitze man ist, darzuthun: dass die Seele nicht Materie sey. Hütet Euch aber, daraus zu schliessen, dass die Seele nicht von materieller Natur sey. Denn hierunter versteht Jedermann nicht allein, dass die Seele keine Materie sey, sondern auch nicht eine solche einfache Substanz, ein Element der Materie seyn könne. Dieses erfordert einen besondern Beweis: nämlich, dass dieses denkende Wesen nicht so, wie ein körperliches Element, im Raume sey, durch Undurchdringlichkeit, noch mit andern zusammen ein Ausgedehntes und einen Klumpen ausmachen könne, wovon wirklich noch kein Beweis gegeben worden, der, wenn man ihn ausfindig machte, die unbegreifliche Art anzeigen würde, wie ein Geist im Raume gegenwärtig sey.

§. 3.

Die Gewissheit der ersten Grundwahrheiten in der Metaphysik ist von keiner andern Art, als in jeder andern vernünftigen Erkenntniss, ausser der Mathematik.

In unsern Tagen hat die Philosophie des Herrn Crusius * vermeint, der metaphysischen Erkenntniss eine ganz andere Gestalt zu geben, dadurch, dass er dem Satze

* Ich habe nöthig gefunden, der Methode dieser neuen Weltweisheit hier Erwähnung zu thun. Sie ist in Kurzem so berühmt geworden, sie hat auch in Ansehung der bessern Aufklärung mancher Einsichten ein so zugestandenes Verdienst, dass es ein wesentlicher Mangel seyn würde, wo von der Metaphysik überhaupt die Rede ist, sie mit Stillschweigen übergangen zu haben. Was ich hier berühre, ist lediglich die ihr eigene Methode, denn der Unterschied in einzelnen Sätzen ist noch nicht genug, einen wesentlichen Unterschied einer Philosophie von der andern zu bezeichnen.

des Widerspruchs nicht das Vorrecht einräumte, der allgemeine und oberste Grundsatz alles Erkenntnisses zu seyn, dass er viel andre unmittelbar gewisse und unerweisliche Grundsätze einführte, und behauptete, es würde ihre Richtigkeit aus der Natur unseres Verstandes begriffen, nach der Regel: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr. Zu solchen Grundsätzen wird unter andern gezählt: was ich nicht existirend denken kann, das ist einmal nicht gewesen; ein jedes Ding muss irgendwo und irgendwann seyn u. dgl. Ich werde in wenigen Worten die wahre Beschaffenheit der ersten Grundwahrheiten der Metaphysik, ingleichen den wahren Gehalt dieser Methode des Herrn Crusius anzeigen, die nicht so weit von der Denkungsart der Philosophie in diesem Stücke abweicht, als man wohl denkt. Man wird auch überhaupt den Grad der möglichen Gewissheit der Metaphysik hieraus abnehmen können.

Alle wahre Urtheile müssen entweder bejahend oder verneinend seyn. Weil die Form einer jeden Bejahung darin besteht, dass etwas als ein Merkmal von einem Dinge, d. i. als einerlei mit dem Merkmale eines Dinges vorgestellt werde, so ist ein jedes bejahende Urtheil wahr, wenn das Prädicat mit dem Subjecte identisch ist. Und da die Form einer jeden Verneinung darin besteht, dass etwas einem Dinge als widerstreitend vorgestellt werde, so ist ein verneinendes Urtheil wahr, wenn das Prädicat dem Subjecte widerspricht. Der Satz also, der das Wesen einer jeden Bejahung ausdrückt, und mithin die oberste Formel aller bejahenden Urtheile enthält, heisst: einem jedem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm identisch ist. Dieses ist der Satz der Identität. Und da der Satz, welcher das Wesen aller Verneinung ausdrückt: keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, der Satz des Widerspruchs ist, so ist dieser die erste Formel aller verneinenden Urtheile. Beide zusammen machen die obersten und allgemeinen Grundsätze im formalem Verstande von der ganzen

menschlichen Vernunft aus. Und hierin haben die meisten geirrt: dass sie dem Satz des Widerspruchs den Rang in Ansehung aller Wahrheiten eingeräumt haben, den er doch nur in Betracht der verneinenden hat. Es ist aber ein jeder Satz unerweislich, der unmittelbar unter einem dieser obersten Grundsätze gedacht wird, aber nicht anders gedacht werden kann; nämlich, wenn entweder die Identität oder der Widerspruch unmittelbar in den Begriffen liegt, und nicht durch Zergliederung kann oder darf vermittelst eines Zwischenmerkmals eingesehen werden. Alle andere sind erweislich. Ein Körper ist theilbar, ist ein erweislicher Satz, denn man kann durch Zergliederung, und also mittelbar, die Identität des Prädicats und Subjects zeigen: der Körper ist zusammengesetzt, was aber zusammengesetzt ist, ist theilbar, folglich ist ein Körper theilbar. Das vermittelnde Merkmal ist hier zusammengesetzt seyn. Nun giebt es in der Weltweisheit viel unerweisliche Sätze, wie auch oben angeführt worden. Diese stehen zwar alle unter den formalen ersten Grundsätzen, aber unmittelbar, in so ferne sie indessen zugleich Gründe von andern Erkenntnissen enthalten, so sind sie die ersten materialen Grundsätze der menschlichen Vernunft. Z. E. ein Körper ist zusammengesetzt, ist ein unerweislicher Satz, in so ferne das Prädicat als ein unmittelbares und erstes Merkmal in dem Begriff des Körpers nur kann gedacht werden. Solche materiale Grundsätze machen, wie Crusius mit Recht sagt, die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft aus. Denn wie wir oben erwähnt haben, sind sie der Stoff zu Erklärungen, und die Data, woraus sicher kann geschlossen werden, wenn man auch keine Erklärung hat.

Und hierin hat Crusius Recht, wenn er andere Schulen der Weltweisen tadelt, dass sie diese materialen Grundsätze vorbei gegangen seyen, und sich blos an die formalen gehalten haben. Denn aus diesen allein kann wirklich gar nichts bewiesen werden, weil Sätze erfordert

werden, die den Mittelbegriff enthalten, wodurch das logische Verhältniss anderer Begriffe soll in einem Vernunftschlusse erkannt werden können, und unter diesen Sätzen müssen einige die ersten seyn. Allein man kann nimmermehr einigen Sätzen den Werth materialer oberster Grundsätze einräumen, wenn sie nicht für jeden menschlichen Verstand augenscheinlich sind. Ich halte aber dafür, dass verschiedene von denen, die Crusius anführt, sogar ansehnliche Zweifel verstatten.

Was aber die oberste Regel aller Gewissheit, die dieser berühmte Mann aller Erkenntniss, und also auch der metaphysischen, vorzusetzen gedenkt, anlangt: Was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr u. s. w., so ist leicht einzusehen, dass dieser Satz niemals ein Grund der Wahrheit von irgend einer Erkenntniss seyn könne. Denn wenn man gesteht: dass kein anderer Grund der Wahrheit könne angegeben werden, als weil man es unmöglich anders als für wahr halten könne, so giebt man zu verstehen, dass gar kein Grund der Wahrheit weiter angeblich sey, und dass die Erkenntniss unerweislich sey. Nun giebt es freilich wohl viele unerweisliche Erkenntnisse, allein das Gefühl der Überzeugung in Ansehung derselben ist ein Geständniss, aber nicht ein Beweisgrund davon, dass sie wahr sind.

Die Metaphysik hat demnach keine formalen oder materialen Gründe der Gewissheit, die von anderer Art wären, als die Messkunst. In beiden geschieht das Formale der Urtheile nach den Sätzen der Einstimmung und des Widersprnchs. In beiden sind unerweisliche Sätze, die die Grundlage zu Schlüssen machen. Nur da die Definitionen in der Mathematik die ersten unerweislichen Begriffe der erklärten Sachen sind, so müssen an deren Statt verschiedene unerweisliche Sätze in der Metaphysik die ersten Data angeben, die aber eben so sicher seyn können, und welche entweder den Stoff zu Erklärungen, oder den Grund sicherer Folgerungen darbieten. Es ist eben sowohl eine zur Überzeugung nöthige Gewissheit,

deren die Metaphysik, als welcher die Mathematik fähig ist, nur die letztere ist leichter, und einer grössern Anschauung theilhaftig.

Vierte Betrachtung.

Von der Deutlichkeit und Gewissheit, deren die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit und Moral fähig seyen.

§. 1.

Die ersten Gründe der natürlichen Gottesgelahrtheit sind der grössten philosophischen Evidenz fähig.

Es ist erstens die leichteste und deutlichste Unterscheidung eines Dinges von allen andern möglich, wenn dieses Ding ein einziges mögliche seiner Art ist. Das Object der natürlichen Religion ist die alleinige erste Ursache; seine Bestimmungen werden so bewandt seyn, dass sie nicht leichtlich mit anderer Dinge ihren können verwechselt werden. Die grösseste Überzeugung aber ist möglich, wo es schlechterdings nothwendig ist, dass diese und keine andere Prädicate einem Dinge zukommen. Denn bei zufälligen Bestimmungen ist es mehrentheils schwer, die wandelbaren Bedingungen seiner Prädicate aufzufinden. Daher das schlechterdings nothwendige Wesen ein Object von der Art ist, dass, sobald man einmal auf die ächte Spur seines Begriffs gekommen ist, es noch mehr Sicherheit als die mehrsten andern philosophischen Kenntnisse zu versprechen scheint. Ich kann bei diesem Theil der Aufgabe nichts anders thun, als die mögliche philosophische Erkenntniss von Gott überhaupt in Erwägung ziehen; denn es würde viel zu weitläufig seyn, die wirklich vorhandenen Lehren der Weltweisen über diesen

Gegenstand zu prüfen. Der Hauptbegriff, der sich hier dem Metaphysiker darbietet, ist die schlechterdings nothwendige Existenz eines Wesens. Um darauf zu kommen, könnte er zuerst fragen: ob es möglich sey, dass ganz und gar nichts existire. Wenn er nun inne wird, dass alsdenn gar kein Daseyn gegeben ist, auch nichts zu denken, und keine Möglichkeit statt finde, so darf er nur den Begriff von dem Daseyn desjenigen, was aller Möglichkeit zum Grunde liegen muss, untersuchen. Dieser Gedanke wird sich erweitern und den bestimmten Begriff des schlechterdings nothwendigen Wesens festsetzen. Allein, ohne mich in diesen Plan besonders einzulassen, so bald das Daseyn des einigen vollkommensten und nothwendigen Wesens erkannt ist, so werden die Begriffe von dessen übrigen Bestimmungen viel abgemessener, weil sie immer die grössesten und vollkommensten sind, und viel gewisser, weil nur diejenigen eingeräumt werden können, die da nothwendig sind. Ich soll z. E. den Begriff der göttlichen Allgegenwart bestimmen. Ich erkenne leicht, dass dasjenige Wesen, von welchem alles Andere abhängt, indem es selbst unabhängig ist, durch seine Gegenwart zwar allen andern der Welt den Ort bestimmen werde, sich selber aber keinen Ort unter ihnen, indem es alsdenn mit zur Welt gehören würde. Gott ist also eigentlich an keinem Orte, aber er ist allen Dingen gegenwärtig in allen Orten, wo die Dinge seyen. Eben so sehe ich ein, dass, indem die auf einander folgenden Dinge der Welt unter seiner Gewalt sind, er dadurch sich nicht selbst einen Zeitpunct in dieser Reihe bestimme, mithin, dass in Ansehung seiner nichts vergangen oder künftig ist. Wenn ich also sage, Gott sieht das Künftige vorher, so heisst dieses nicht so viel, Gott sieht dasjenige, was in Ansehuug seiner künftig ist, sondern was gewissen Dingen der Welt künftig ist, d. i. auf einen Zustand derselben folgt. Hieraus ist zu erkennen, dass die Erkenntniss des Künftigen, Vergangenen und Gegenwärtigen, in Ansehung der Handlung des gött-

lichen Verstandes gar nicht verschieden sey, sondern dass er sie alle als wirkliche Dinge des Universums erkenne; und man kann viel bestimmter und deutlicher dieses Vorhersehen sich an Gott vorstellen, als an einem Dinge, welches zu dem Ganzen der Welt mit gehörte.

In allen Stücken demnach, wo nicht ein Analogon der Zufälligkeit anzutreffen ist, kann die metaphysische Erkenntniss von Gott sehr gewiss seyn. Allein das Urtheil über seine freien Handlungen, über die Vorsehung, über das Verfahren seiner Gerechtigkeit und Güte, da selbst in den Begriffen, die wir von diesen Bestimmungen an uns haben, noch viel Unentwickeltes ist, können in dieser Wissenschaft nur eine Gewissheit durch Annäherung haben, oder eine, die moralisch ist.

§. 2.

Die ersten Gründe der Moral sind nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig.

Um dieses deutlich zu machen, will ich nur zeigen, wie wenig selbst der erste Begriff der Verbindlichkeit noch bekannt ist, und wie entfernt man also davon seyn müsse, in der praktischen Weltweisheit die zur Evidenz nöthige Deutlichkeit und Sicherheit der Grundbegriffe und Grundsätze zu liefern. Man soll dieses oder jenes thun, und das andre lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Nothwendigkeit der Handlung aus, und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich soll nämlich entweder etwas thun (als ein Mittel), wenn ich etwas anderes (als einen Zweck) will; oder ich soll unmittelbar etwas anderes (als einen Zweck) thun, und wirklich machen. Das Erstere könnte man die Nothwendigkeit der Mittel *(necessitatem problematicam)*, das Zweite die Nothwendigkeit der Zwecke *(necessitatem legalem)* nennen. Die erstere Art der Nothwendigkeit zeigt gar keine Verbindlichkeit an, sondern nur die Vorschrift als die

Auflösung in einem Problem, welche Mittel diejenigen sind, deren ich mich bedienen müsse, wie ich einen gewissen Zweck erreichen will. Wer einem Andern vorschreibt, welche Handlungen er ausüben und unterlassen müsse, wenn er seine Glückseligkeit befördern wollte, der könnte wohl zwar vielleicht alle Lehren der Moral darunter bringen, aber sie sind alsdann nicht mehr Verbindlichkeiten, sondern etwa so, wie es eine Verbindlichkeit wäre, zwei Kreuzbogen zu machen, wenn ich eine gerade Linie in zwei gleiche Theile zerfällen will, d. i. es sind gar nicht Verbindlichkeiten, sondern nur Anweisungen eines geschickten Verhaltens, wenn man einen Zweck erreichen will. Da nun der Gebrauch der Mittel keine andere Nothwendigkeit hat, als diejenige, so dem Zwecke zukommt, so sind so lange alle Handlungen, die die Moral unter der Bedingung gewisser Zwecke vorschreibt, zufällig, und können keine Verbindlichkeiten heissen, so lange sie nicht einem an sich nothwendigen Zwecke untergeordnet werden. Ich soll, z. E. die gesammte Vollkommenheit befördern, oder ich soll dem Willen Gottes gemäss handeln; welchem auch von diesen beiden Sätzen die ganze praktische Weltweisheit untergeordnet würde, so muss dieser Satz, wenn er eine Regel und Grund der Verbindlichkeit seyn soll, die Handlung als unmittelbar nothwendig, und nicht unter der Bedingung eines gewissen Zwecks gebieten. Und hier finden wir, dass eine solche unmittelbare oberste Regel aller Verbindlichkeit schlechterdings unerweislich seyn müsse. Denn es ist aus keiner Betrachtung eines Dinges oder Begriffes, welches auch sey, möglich zu erkennen und zu schliessen, was man solle, wenn dasjenige, was vorausgesetzt ist, nicht ein Zweck, und die Handlung ein Mittel ist. Dieses aber muss es nicht seyn, weil es alsdenn keine Formel der Verbindlichkeit, sondern der problematischen Geschicklichkeit seyn würde.

Und nun kann ich mit Wenigem anzeigen: dass, nachdem ich über diesen Gegenstand lange nachgedacht habe,

ich überzeugt worden bin, dass die Regel: thue das Vollkommenste, was durch dich möglich ist, der erste formale Grund aller Verbindlichkeit zu handeln sey, so wie der Satz: unterlasse das, wodurch die, durch dich grösstmögliche Vollkommenheit verhindert wird, es in Ansehung der Pflicht zu unterlassen ist. Und gleichwie aus den ersten formalen Grundsätzen unserer Urtheile vom Wahren nichts fliesst, wo nicht materiale erste Gründe gegeben sind, so fliesst allein aus diesen zwei Regeln des Guten keine besonders bestimmte Verbindlichkeit, wo nicht unerweisliche materiale Grundsätze der praktischen Erkenntniss damit verbunden sind.

Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: dass das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntniss, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sey, und dass beide ja nicht mit einander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahren, d. i. desjenigen, was in den Gegenständen der Erkenntniss für sich betrachtet, angetroffen wird, giebt, also giebt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten (dieses wird niemals in einem Dinge schlechthin, sondern immer beziehungsweise auf ein empfindendes Wesen, angetroffen). Es ist ein Geschäft des Verstandes, den zusammengesetzten und verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen, indem er zeigt, wie er aus einfachen Empfindungen des Guten entspringe. Allein, ist dieses einmal einfach, so ist das Urtheil: dieses ist gut, völlig unerweislich, und eine unmittelbare Wirkung von dem Bewusstseyn des Gefühls der Lust mit der Vorstellung des Gegenstandes. Und da in uns ganz sicher viele einfache Empfindungen des Guten anzutreffen sind, so giebt es viele dergleichen unauflösliche Vorstellungen. Demnach, wenn eine Handlung unmittelbar als gut vorgestellt wird, ohne dass sie auf eine versteckte Art ein gewisses andre Gut, welches durch Zergliederung darin kann erkannt werden, und warum sie vollkommen heisst, enthält, so ist die

Nothwendigkeit dieser Handlung ein unerweislicher materialer Grundsatz der Verbindlichkeit. Z. E. Liebe den, der dich liebt, ist ein praktischer Satz, der zwar unter der obersten formalen und bejahenden Regel der Verbindlichkeit steht, aber unmittelbar. Denn da es nicht weiter durch Zergliederung kann gezeigt werden, warum eine besondere Vollkommenheit in der Gegenliebe stecke, so wird diese Regel nicht praktisch, d. i. vermittelst der Zurückführung auf die Nothwendigkeit einer andern vollkommenen Handlung bewiesen, sondern unter die allgemeinen Regeln guter Handlungen unmittelbar subsumirt. Vielleicht, dass mein angezeigtes Beispiel nicht deutlich und überzeugend genug die Sache darthut; allein die Schranken einer Abhandlung, wie die gegenwärtige ist, die ich vielleicht schon überschritten habe, erlauben mir nicht diejenige Vollständigkeit, die ich wohl wünschte. Es ist eine unmittelbare Hässlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Daseyn und alles Gute herkommt, widerstreitet. Diese Hässlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können. Daher der Satz: thue das, was dem Willen Gottes gemäss ist, ein materialer Grundsatz der Moral wird, der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar steht. Man muss eben sowohl in der praktischen Weltweisheit, wie in der theoretischen nicht so leicht etwas für unerweislich halten, was es nicht ist. Gleichwohl können diese Grundsätze nicht entbehrt werden, welche als Postulata die Grundlagen zu den übrigen praktischen Sätzen enthalten. Hutcheson und Andere haben unter dem Namen des moralischen Gefühls hiervon einen Anfang zu schönen Bemerkungen geliefert.

Hieraus ist zu ersehen, dass, ob es zwar möglich seyn muss, in den ersten Gründen der Sittlichkeit den grössten Grad philosophischer Evidenz zu erreichen, gleichwohl die obersten Grundbegriffe der Verbindlichkeit aller-

erst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch grösser als der speculativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muss, ob lediglich das Erkenntnissvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide.

Nachschrift.

Dieses sind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königl. Akademie der Wissenschaften überliefere. Ich getraue mir zu hoffen, dass die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objects von einiger Bedeutung seyen. Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornämlich da dieser Mangel, auf den Fall der günstigen Aufnahme, leichtlich kann ergänzt werden.

erst sicherer bestimmt werden müssen, in Ansehung dessen der Mangel der praktischen Weltweisheit noch grösser als der speculativen ist, indem noch allererst ausgemacht werden muss, ob lediglich das Erkenntnissvermögen oder das Gefühl (der erste innere Grund des Begehrungsvermögens) die ersten Grundsätze dazu entscheide.

Nachschrift.

Dieses sind die Gedanken, die ich dem Urtheile der Königl. Akademie der Wissenschaften überliefere. Ich getraue mir zu hoffen, dass die Gründe, welche vorgetragen worden, zur verlangten Aufklärung des Objects von einiger Bedeutung seyen. Was die Sorgfalt, Abgemessenheit und Zierlichkeit der Ausführung anlangt, so habe ich lieber etwas in Ansehung derselben verabsäumen wollen, als mich dadurch hindern zu lassen, sie zur gehörigen Zeit der Prüfung zu übergeben, vornämlich da dieser Mangel, auf den Fall der günstigen Aufnahme, leichtlich kann ergänzt werden.

V.

VERSUCH

DEN BEGRIFF

DER NEGATIVEN GRÖSSEN

IN DIE WELTWEISHEIT EINZUFÜHREN.

1763.

Vorrede.

Der Gebrauch, den man in der Weltweisheit von der Mathematik machen kann, besteht entweder in der Nachahmung ihrer Methode, oder in der wirklichen Anwendung ihrer Sätze auf die Gegenstände der Philosophie. Man sieht nicht, dass der erstere bis daher von einigem Nutzen gewesen sey, so grossen Vortheil man sich auch anfänglich davon versprach; und es sind auch allmählich die vielbedeutenden Ehrennamen weggefallen, mit denen man die philosophischen Sätze aus Eifersucht gegen die Geometrie ausschmückte, weil man bescheidentlich einsahe: dass es nicht wohl stehe, in mittelmässigen Umständen trotzig zu thun, und das beschwerliche *non liquet* allem diesem Gepränge keinesweges weichen wollte.

Der zweite Gebrauch ist dagegen für die Theile der Weltweisheit, die er betroffen hat, desto vortheilhafter geworden, welche dadurch, dass sie die Lehren der Mathematik in ihren Nutzen verwandten, sich zu einer Höhe geschwungen haben, darauf sie sonsten keinen Anspruch hätten machen können. Es sind dieses aber auch nur die zur Naturlehre gehörigen Einsichten, man müsste denn etwa die Logik der Erwartungen in Glücksfällen auch zur Weisheit zählen wollen. Was die Metaphysik anlangt, so hat diese Wissenschaft, anstatt sich einige von den Begriffen oder Lehren der Mathematik zu Nutze zu machen,

vielmehr sich öfters wider sie bewaffnet, und, wo sie vielleicht sichere Grundlagen hätte entlehnen können, um ihre Betrachtungen darauf zu gründen, sieht man sie bemüht, aus den Begriffen des Mathematikers nichts als feine Erdichtungen zu machen, die ausser seinem Felde wenig Wahres an sich haben. Man kann leicht errathen, auf welcher Seite der Vortheil seyn werde, in dem Streite zweier Wissenschaften, deren die eine alle insgesammt an Gewissheit und Deutlichkeit übertrifft, die andere aber sich allererst bestrebt, dazu zu gelangen.

Die Metaphysik sucht z. E. die Natur des Raumes und den obersten Grund zu finden, daraus sich dessen Möglichkeit verstehen lässt. Nun kann wohl hierzu nichts behülflicher seyn, als wenn man zuverlässig erwiesene Data irgend woher entlehnen kann, um sie in seiner Betrachtung zum Grunde zu legen. Die Geometrie liefert deren einige, welche die allgemeinsten Eigenschaften des Raumes betreffen, z. E. dass der Raum gar nicht aus einfachen Theilen bestehe; allein man geht sie vorbei, und setzt sein Zutrauen lediglich auf das zweideutige Bewusstseyn dieses Begriffs, indem man ihn auf eine ganz abstracte Art denkt. Wenn denn die Speculation nach diesem Verfahren mit den Sätzen der Mathematik nicht übereinstimmen will, so sucht man seinen erkünstelten Begriff durch den Vorwurf zu retten, den man dieser Wissenschaft macht, als wenn die Begriffe, die sie zum Grunde legt, nicht von der wahren Natur des Raumes abgezogen, sondern willkührlich ersonnen worden. Die mathematische Betrachtung der Bewegung, verbunden mit der Erkenntniss des Raumes, geben gleicher Gestalt viele Data an die Hand, um die metaphysische Betrachtung von der Zeit in dem Gleise der Wahrheit zu erhalten. Der berühmte Herr Euler hat hierzu unter andern einige Veranlassung gegeben *, allein es scheint beque-

* Histoire de l'Acad. Royale des sc. et belles lettr. l'ann. 1748.

mer, sich in finstern und schwer zu prüfenden Abstractionen aufzuhalten, als mit einer Wissenschaft in Verbindung zu treten, welche nur an verständlichen und augenscheinlichen Einsichten Theil nimmt.

Der Begriff des unendlich Kleinen, darauf die Mathematik so öfters hinauskommt, wird mit einer angemaasten Dreistigkeit so geradezu als erdichtet verworfen, anstatt dass man eher vermuthen sollte, dass man noch nicht genug davon verstände, um ein Urtheil darüber zu fällen. Die Natur selbst scheint gleichwohl nicht undeutliche Beweisthümer an die Hand zu geben, dass dieser Begriff sehr wahr sey. Denn wenn es Kräfte giebt, welche eine Zeit hindurch continuirlich wirken, um Bewegungen hervorzubringen, wie allem Ansehen nach die Schwere ist, so muss die Kraft, die sie im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche sie in einer Zeit mittheilt, unendlich klein seyn. Es ist schwer, ich gestehe es, in die Natur dieser Begriffe hineinzudringen; aber diese Schwierigkeit kann allenfalls nur die Behutsamkeit unsicherer Vermuthungen, aber nicht entscheidende Aussprüche der Unmöglichkeit rechtfertigen.

Ich habe für jetzt die Absicht, einen Begriff, der in der Mathematik bekannt genug, allein der Weltweisheit noch sehr fremde ist, in Beziehung auf diese zu betrachten. Es sind diese Betrachtungen nur kleine Anfänge, wie es zu geschehen pflegt, wenn man neue Aussichten eröffnen will, allein sie können vielleicht zu wichtigen Folgen Anlass geben. Aus der Verabsäumung des Begriffs der negativen Grössen sind eine Menge von Fehlern oder auch Missdeutungen der Meinungen Anderer in der Weltweisheit entsprungen. Wenn es z. E. dem berühmten Herrn D. Crusius beliebt hätte, sich den Sinn der Mathematiker bei diesem Begriffe bekannt zu machen, so würde er die Vergleichung des Newton nicht bis zur Bewunderung falsch gefunden haben *, da er die anziehende

* Crusius Naturl. I. Th. §. 295.

Kraft, welche in vermehrter Weite, doch nahe bei den Körpern nach und nach in eine zurückstossende ausartet, mit den Reihen vergleicht, in denen da, wo die positiven Grössen aufhören, die negativen anfangen. Denn es sind die negativen Grössen nicht Negationen von Grössen, wie die Ähnlichkeit des Ausdrucks ihn hat vermuthen lassen, sondern etwas an sich selbst wahrhaftig Positives, nur was dem Andern entgegengesetzt ist. Und so ist die negative Beziehung nicht die Ruhe, wie er dafür hält, sondern die wahre Zurückstossung.

Doch ich schreite zur Abhandlung selbst, um zu zeigen, welche Anwendung dieser Begriff überhaupt in der Weltweisheit haben könne.

Der Begriff der negativen Grössen ist in der Mathematik lange im Gebrauch gewesen, und daselbst auch von der äussersten Erheblichkeit. Indessen ist die Vorstellung, die sich die Mehresten davon machten, und die Erläuterung, die sie gaben, wunderlich und widersprechend; obgleich daraus auf die Anwendung keine Unrichtigkeit abfloss, denn die besonderen Regeln vertraten die Stelle der Definition und versicherten den Gebrauch; was aber in dem Urtheil über die Natur dieses abstracten Begriffs geirrt seyn mochte, blieb müssig und hatte keine Folgen. Niemand hat vielleicht deutlicher und bestimmter gewiesen, was man sich unter den negativen Grössen vorzustellen habe, als der berühmte Herr Professor Kästner *, unter dessen Händen Alles genau, fasslich und angenehm wird. Der Tadel, den er bei dieser Gelegenheit auf die Eintheilungssucht eines grundabstracten Philosophen wirft, ist viel allgemeiner, als er daselbst ausgedrückt wird, und kann als eine Aufforderung angesehen werden, die Kräfte der angemaassten Scharfsinnigkeit mancher Denker an einem wahren und brauchbaren Begriffe zu prüfen, um seine Beschaffenheit philosophisch festzusetzen, dessen Richtigkeit durch die Mathematik schon gesichert ist, welches ein Fall ist, dem die falsche Metaphysik gerne ausweicht; weil hier gelehrter Unsinn nicht so leicht wie sonsten das Blendwerk von Gründlichkeit zu machen vermag. Indem ich es unternehme, der Weltweisheit den Gewinn von einem annoch ungebrauchten, ob zwar höchst

* Anfangsgr. der Arithm. S. 59 — 62.

nöthigen, Begriffe zu verschaffen, so wünsche ich auch keine andere Richter zu haben, als von der Art, wie derjenige Mann von allgemeiner Einsicht ist, dessen Schriften mir hierzu die Veranlassung geben. Denn was die metaphysischen Intelligenzen von vollendeter Einsicht anlangt, so müsste man sehr unerfahren seyn, wenn man sich einbildete, dass zu ihrer Weisheit noch etwas könnte hinzugethan, oder von ihrem Wahne etwas könnte hinweggenommen werden.

Erster Abschnitt.

Erläuterung des Begriffs von den negativen Grössen überhaupt.

Einander entgegengesetzt ist: wovon Eines dasjenige aufhebt, was durch das Andere gesetzt ist. Diese Entgegensetzung ist zwiefach; entweder logisch durch den Widerspruch, oder real, d. i. ohne Widerspruch.

Die erste Opposition, nämlich die logische, ist diejenige, worauf man bis daher einzig und allein sein Augenmerk gerichtet hat. Sie besteht darin, dass von ebendemselben Dinge etwas zugleich bejaht und verneint wird. Die Folge dieser logischen Verknüpfung ist gar nichts *(nihil negativum irrepraesentabile)*, wie der Satz des Widerspruchs es aussagt. Ein Körper in Bewegung ist auch Etwas *(cogitabile)*; allein ein Körper, der in Bewegung und in ebendemselben Verstande zugleich nicht in Bewegung wäre, ist gar nichts.

Die zweite Opposition, nämlich die reale, ist diejenige: da zwei Prädicate eines Dinges entgegengesetzt sind, aber nicht durch den Satz des Widerspruchs. Es hebt hier auch Eins dasjenige auf, was durch das Andere gesetzt ist; allein die Folge ist Etwas *(cogitabile)*. Bewegkraft eines Körpers nach einer Gegend, und eine gleiche Bestrebung ebendesselben in entgegengesetzter Richtung widersprechen einander nicht, und sind als Prädicate in einem Körper zugleich möglich. Die Folge davon ist die Ruhe, welche Etwas *(repraesentabile)* ist. Es ist dieses gleichwohl eine wahre Entgegensetzung. Denn was durch die eine Ten-

denz, wenn sie allein wäre, gesetzt wird, wird durch die andere aufgehoben, und beide Tendenzen sind wahrhafte Prädicate eines und ebendesselben Dinges, die ihm zugleich zukommen. Die Folge davon ist auch Nichts, aber in einem andern Verstande, wie beim Widerspruch *(nihil privativum, repraesentabile)*. Wir wollen dieses Nichts künftighin Zero = 0 nennen, und es ist dessen Bedeutung mit der von einer Verneinung *(negatio)*, Mangel, Abwesenheit, die sonsten bei Weltweisen im Gebrauch sind, einerlei, nur mit einer nähern Bestimmung, die weiter unten vorkommen wird.

Bei der logischen Repugnanz wird nur auf diejenige Beziehung gesehen, dadurch die Prädicate eines Dinges einander, und ihre Folgen durch den Widerspruch autheben. Welches von beiden wahrhaftig bejahend *(realitas)*, und welches wahrhaftig verneinend *(negatio)* sey, darauf hat man hierbei gar nicht Acht. Z. E. finster und nicht finster in einerlei Verstande zugleich seyn, ist in ebendemselben Subjecte ein Widerspruch. Das erstere Prädicat ist logisch bejahend, das andere logisch verneinend, obgleich jenes im metaphysischen Verstande eine Negation ist. Die Realrepugnanz beruht auch auf einer Beziehung zweier Prädicate ebendesselben Dinges gegen einander; aber diese ist von ganz anderer Art. Durch Eines derselben ist dasjenige nicht verneint, was durch das Andere bejaht ist, denn dieses ist unmöglich, sondern beide Prädicate A und B sind bejahend, nur da von jedem besonders die Folgen a und b seyn würden, so ist durch beide zusammen in einem Subject nicht Eins, auch nicht das Andere, also ist die Folge Zero. Setzet, Jemand habe die Activschuld B 100 Rthlr. gegen einen Andern, so ist dieses ein Grund einer eben so grossen Einnahme. Es habe aber ebenderselbe auch eine Passivschuld $B = 100$ Rthlr., so ist dieses ein Grund, so viel wegzugeben. Beide Schulden zusammen sind ein Grund vom Zero, d. i. weder Geld zu geben, noch zu bekommen. Man sieht leicht ein: dass dieses Zero ein verhältnismässiges Nichts sey, indem

nämlich nur eine gewisse Folge nicht ist, wie in diesem Falle ein gewisses Capital, und in dem oben angeführten eine gewisse Bewegung nicht ist; dagegen ist bei der Aufhebung durch den Widerspruch schlechthin Nichts. Demnach kann das *nihil negativum* nicht durch Zero = 0 ausgedrückt werden, denn dieses enthält keinen Widerspruch. Es lässt sich denken, dass eine gewisse Bewegung nicht sey, dass sie aber zugleich sey und nicht sey, lässt sich gar nicht denken.

Die Mathematiker bedienen sich nun der Begriffe dieser realen Entgegensetzung bei ihren Grössen, und um solche anzuzeigen, bezeichnen sie dieselbe mit + und —. Da eine jede solche Entgegensetzung gegenseitig ist, so sieht man leicht, dass eine die andere entweder ganz oder zum Theil aufhebe, ohne dass desfalls diejenigen, vor denen + steht, von denen, vor welchen — steht, unterschieden seyen. Ein Schiff reise von Portugal aus nach Brasilien. Man bezeichne alle die Strecken, die es mit dem Morgenwinde thut, mit + und die, welche es durch den Abendwind zurücklegt, mit —. Die Zahlen selbst sollen Meilen bedeuten. So ist die Fahrt in sieben Tagen + 12 + 7 — 3 — 5 + 8 = 19 Meilen, die es nach Westen gekommen ist. Diejenigen Grössen, vor denen — steht, haben dieses nur als ein Zeichen der Entgegensetzung, in so ferne sie mit denen, die + vor sich haben, zusammen genommen werden sollen; stehen sie aber mit denen, vor welchen auch — ist, in Verbindung, so findet hier keine Entgegensetzung mehr statt, weil diese ein Gegenverhältniss ist, welches nur zwischen + und — angetroffen wird. Und da die Subtraction ein Aufheben ist, welches geschieht, wenn entgegengesetzte Grössen zusammen genommen werden, so ist klar: dass das — eigentlich nicht ein Zeichen der Subtraction seyn könne, wie es gemeiniglich vorgestellt wird, sondern das + und — zusammen nur zuerst eine Abziehung bezeichnen. Daher — 4 — 5 = — 9 gar keine Subtraction war, sondern eine wirkliche Vermehrung und Zusammenthuung von Grössen einerlei Art. Aber + 9 —

5 = 4 bedeutet eine Abziehung, indem die Zeichen der Entgegensetzung andeuten, dass die eine in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebe. Eben so bedeutet das Zeichen + für sich allein eigentlich keine Addition, sondern nur in so ferne die Grösse, davor es steht, mit einer andern, davor auch + steht, oder gedacht wird, soll verbunden werden. Soll sie aber mit einer, davor — steht, zusammengenommen werden, so kann dieses nicht anders, als vermittelst der Entgegensetzung geschehen, und da bedeutet das Zeichen + sowohl, als das — eine Subtraction, nämlich dass eine Grösse in der andern, so viel ihr gleich ist, aufhebe, wie — 9 + 4 = — 5. Um deswillen bedeutet das Zeichen —, in dem Falle — 9 — 4 = — 13, keine Subtraction, sondern ebensowohl eine Addition, wie das Zeichen + im Exempel + 9 + 4 = + 13. Denn überhaupt, sofern die Zeichen einerlei seyen, so müssen die bezeichneten Sachen schlechthin summirt werden, insofern sie aber verschieden seyen, können sie nur durch eine Entgegensetzung, d. i. vermittelst der Subtraction zusammengenommen werden. Demnach dienen diese zwei Zeichen in der Grössenwissenschaft nur, um diejenigen zu unterscheiden, die einander entgegengesetzt sind, das ist, die einander in der Zusammennehmung ganz oder zum Theil aufheben; damit man erstlich dieses Gegenverhältniss daraus erkenne, und zweitens, nachdem man eine von der andern abgezogen hat, von der sie sich hat abziehen lassen, man wissen könne, zu welcher beiderlei Grössen das Facit gehöre. So würde man in dem vorher erwähnten Falle einerlei herausbekommen, wenn der Gang mit dem Ostwinde durch —, und die Fahrt mit dem Westwinde durch + wäre bezeichnet worden, nur dass das Facit alsdenn — zum Zeichen gehabt hätte.

Hieraus entspringt der mathematische Begriff der negativen Grössen. Eine Grösse ist in Ansehung einer andern negativ, in so ferne sie mit ihr nicht anders, als durch die Entgegensetzung kann zusammen genommen werden: nämlich so, dass eine in der andern, so viel ihr

gleich ist, aufhebt. Dieses ist nun freilich wohl ein Gegenverhältniss, und Grössen, die einander so entgegen gesetzt sind, heben gegenseitig von einander ein Gleiches auf, so dass man also eigentlich keine Grösse schlechthin negativ nennen kann, sondern sagen muss, dass $+a$ und $-a$ Eines die negative Grösse des Andern sey; allein, da dieses immer im Sinne kann hinzugedacht werden, so haben die Mathematiker einmal den Gebrauch angenommen, die Grössen, vor welchen das — steht, negative Grössen zu nennen, wobei man gleichwohl nicht aus der Acht lassen muss, dass diese Benennung nicht eine besondere Art Dinge ihrer innern Beschaffenheit nach, sondern dieses Gegenverhältniss anzeige, mit gewissen andern Dingen, die durch + bezeichnet werden, in einer Entgegensetzung zusammen genommen zu werden.

Damit wir aus diesem Begriffe dasjenige, was eigentlich der Gegenstand für die Philosophie ist, herausnehmen, ohne besonders auf die Grösse zu sehen, so bemerken wir zuerst, dass in ihm die Entgegensetzung enthalten sey, welche wir oben die reale genannt haben. Es seyen + 8 Capitalien — 8 Passivschulden, so widerspricht es sich nicht, dass beide Einer Person zukommen. Indessen hebt die eine ein Gleiches auf, das durch die andere gesetzt war, und die Folge ist Zero. Ich werde demnach die Schulden negative Capitalien nennen. Hierunter aber werde ich nicht verstehen, dass sie Negationen oder blosse Verneinungen von Capitalien wären: denn alsdann hätten sie selber zum Zeichen das Zero, und dieses Capital und Schulden zusammen würden den Werth des Besitzes geben $8 + 0 - 8$, welches falsch ist, sondern dass die Schulden positive Gründe der Verminderung der Capitalien seyen. Da nun diese ganze Benennung jederzeit nur das Verhältniss gewisser Dinge gegen einander anzeigt, ohne welches dieser Begriff sogleich aufhört, so würde es ungereimt seyn, darum eine besondere Art von Dingen sich zu gedenken, und sie negative Dinge zu nennen, denn selbst der

Ausdruck der Mathematiker der negativen Grössen ist nicht genau genug. Denn negative Dinge würden überhaupt Verneinungen *(negationes)* bedeuten, welches aber gar nicht der Begriff ist, den wir festsetzen wollen. Es ist vielmehr genug, dass wir die Gegenverhältnisse schon erklärt haben, die diesen ganzen Begriff ausmachen, und die in der Realopposition bestehen. Um indessen sogleich in den Ausdrücken zu erkennen zu geben, dass das Eine der entgegengesetzten nicht das contradictorische Gegentheil des Andern, und, wenn dieses etwas Positives ist, dass jenes nicht eine blosse Verneinung desselben sey, sondern, wie wir bald sehen werden, als etwas Bejahendes ihm entgegen gesetzt sey: so werden wir, nach der Methode der Mathematiker, das Untergehen ein negatives Aufgehen, Fallen ein negatives Steigen, Zurückgehen ein negatives Fortkommen nennen, damit zugleich aus dem Ausdrucke erhelle, dass, z. E. Fallen nicht bloss vom Steigen so unterschieden sey, wie *non a* und *a*, sondern eben so positiv sey als das Steigen, nur mit ihm in Verbindung allererst den Grund von einer Verneinung enthalte. Es ist nun freilich klar: dass ich, da Alles hier auf das Gegenverhältniss ankommt, eben so wohl das Untergehen ein negatives Aufgehen, wie das Aufgehen ein negatives Untergehen nennen kann; ingleichen sind Capitalien eben so wohl negative Schulden, wie diese negative Capitalien sind. Allein es ist etwas wohlgereimter, demjenigen, worauf in jedem Falle die Absicht vorzüglich gerichtet ist, den Namen des negativen beizufügen, wenn man sein reales Gegentheil bezeichnen will. Z. E. so ist es etwas schicklicher, Schulden negative Capitalien, als sie umgekehrt zu nennen, ob zwar in dem Gegenverhältniss selbst kein Unterschied liegt, sondern in der Beziehung, die das Resultat dieses Gegenverhältnisses auf die übrige Absicht hat. Ich erinnere nur noch, dass ich bisweilen mich des Ausdrucks bedienen werde, dass ein Ding die Negative (Sache) von dem andern sey. Z. E. die Negative des Aufgehens ist das Untergehen, wodurch ich nicht eine Negation des andern,

sondern etwas, was in einer Realentgegensetzung mit dem Andern steht, will verstanden wissen.

Bei dieser Realentgegensetzung ist folgender Satz als eine Grundregel zu bemerken. Die Realrepugnanz findet nur statt, in so ferne zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. Es sey Bewegkraft ein positiver Grund: so kann ein realer Widerstreit nur statt finden, in so ferne eine andere Bewegkraft mit ihr in Verknüpfung sich gegenseitig die Folge aufheben. Zum allgemeinen Beweise dient Folgendes. Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen erstlich in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt, es sey eine Bestimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung *. Zweitens, es kann eins der opponirten Bestimmungen bei einer Realentgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der andern seyn; denn alsdann wäre der Widerstreit logisch und, wie oben gewiesen worden, unmöglich. Drittens, es kann eine Bestimmung nicht etwas anders verneinen als was durch die andere gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. Viertens, sie können, in so ferne sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend seyn, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andre aufgehoben würde. Demnach müssen in jener Realentgegensetzung die Prädicate alle beide positiv seyn, doch so, dass in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjecte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren Eins als die Negative des Andern betrachtet wird, beide für sich betrachtet positiv, allein in einem Subjecte verbunden, ist die Folge davon das Zero. Die Fahrt gegen Abend ist eben so wohl eine positive Bewegung, als die gegen Morgen, nur in eben demselben Schiffe

* Wir werden in der Folge noch von einer potentialen Entgegensetzung handeln.

heben sich die dadurch zurückgelegten Wege einander ganz oder zum Theil auf.

Hierdurch will ich nun nicht gemeint haben, als ob diese einander realentgegengesetzten Dinge nicht übrigens viel Verneinungen in sich schlössen. Ein Schiff, das nach Westen bewegt wird, bewegt sich alsdann nicht nach Osten oder Süden, etc. etc., es ist auch nicht in allen Orten zugleich. Viele Negationen, die seiner Bewegung ankleben. Allein dasjenige, was in der östlichen sowohl als westlichen Bewegung bei allen diesen Verneinungen noch Positives ist, dieses ist das einzige, was einander real widerstreiten kann, und wovon die Folge Zero ist.

Man kann eben dieses durch allgemeine Zeichen auf folgende Art erläutern. Alle wahrhafte Verneinungen, die mithin möglich seyen (denn die Verneinung eben desselben, was in dem Subject zugleich gesetzt ist, ist unmöglich), können durch das Zero $= 0$ ausgedruckt werden und die Bejahung durch ein jegliches positives Zeichen; die Verknüpfung aber in demselben Subjecte durch $+$ oder $-$. Hier erkennt man, dass $A + 0 = A$, $A - 0 = A$, $0 + 0 = 0$, $0 - 0 = 0$ * insgesammt keine Entgegensetzungen sind, und dass in keinem etwas, was gesetzt war, aufgehoben wird. Ingleichen ist $A + A$ keine Aufhebung, und es bleibt kein Fall übrig, als dieser, $A - A = 0$, das ist, dass von Dingen, deren eines die Negative des andern ist, beide A und also wahrhaftig positiv seyen, doch so, dass eines dasjenige aufhebt, was durchs andere gesetzt ist, welches hier durch das Zeichen $-$ angedeutet wird.

* Man könnte hier auf den Gedanken kommen: dass $0 - A$ noch ein Fall sey, der hier ausgelassen worden. Allein dieser ist im philosophischen Verstande unmöglich; denn von Nichts kann was Positives nimmermehr weggenommen werden. Wenn in der Mathematik dieser Ausdruck in der Anwendung richtig ist, so kommt es daher, weil das Zero weder die Vermehrung noch Verminderung durch andere Grössen im Geringsten etwas ändert, $A + 0 - A$ noch immer $A - A$, und daher das Zero ganz müssig ist. Der Gedanke, welcher davon entlehnt worden, als wenn negative Grössen weniger als Nichts wären, ist daher nichtig und ungereimt.

Die zweite Regel, welche eigentlich die umgekehrte der ersten ist, lautet also: Allenthalben, wo ein positiver Grund ist und die Folge ist gleichwohl Zero, da ist eine Realentgegensetzung, d. i. dieser Grund ist mit einem andern positiven Grunde in Verknüpfung, welcher die Negative des ersteren ist. Wenn ein Schiff im freien Meere wirklich durch Morgenwind getrieben wird, und es kommt nicht von der Stelle, wenigstens nicht so viel, als der Wind dazu Grund enthält, so muss ein Seestrom ihm entgegenstreichen. Dieses will im allgemeinen Verstande so viel sagen: dass die Aufhebung der Folge eines positiven Grundes jederzeit auch einen positiven Grund erheische. Es sey ein beliebiger Grund zu einer Folge b, so kann niemals die Folge 0 seyn, als in so ferne ein Grund zu $-b$, d. i. zu etwas wahrhaftig Positivem, da ist, welches dem ersten entgegengesetzt ist; $b - b = 0$. Wenn Jemandes Verlassenschaft 10,000 Rthlr. Capital enthält, so kann die ganze Erbschaft nicht blos 6000 Rthlr. ausmachen, ausser in so ferne $10{,}000 - 4000 = 6000$ ist, das ist, in so ferne vier tausend Thaler Schulden oder anderer Aufwand damit verbunden ist. Das Folgende wird zur Erläuterung dieser Gesetze viel beitragen.

Ich mache zu dieser Abtheilung noch folgende Anmerkung als zum Beschlusse. Die Verneinung, in so ferne sie die Folge einer realen Entgegensetzung ist, will ich Beraubung *(privatio)* nennen; eine jede Verneinung aber, in so ferne sie nicht aus dieser Art von Repugnanz entspringt, soll hier ein Mangel *(defectus, absentia)* heissen. Die letztere erfordert keinen positiven Grund, sondern nur den Mangel desselben; die erstere aber hat einen wahren Grund der Position und einen eben so grossen entgegengesetzten. Ruhe ist in einem Körper entweder blos ein Mangel, d. i. eine Verneinung der Bewegung, in so ferne keine Bewegkraft da ist: oder eine Beraubung, in so ferne wohl Bewegkraft anzutreffen, aber die Folge, nämlich die Bewegung, durch eine entgegengesetzte Kraft aufgehoben wird.

Zweiter Abschnitt.

In welchem Beispiele aus der Weltweisheit angeführt werden, darin der Begriff der negativen Grössen vorkommt.

1.

Ein jeder Körper widersteht durch Undurchdringlichkeit der Bewegkraft eines andern, in den Raum einzudringen, den er einnimmt. Da er bei der Kraft des andern zur Bewegung gleichwohl ein Grund seiner Ruhe ist, so folgt aus dem vorigen: dass die Undurchdringlichkeit eben sowohl eine wahre Kraft in den Theilen des Körpers voraussetze, vermittelst deren sie zusammen einen Raum einnehmen, als diejenige immer seyn mag, womit ein anderer in diesem Raum sich zu bewegen bestrebt ist.

Stellet Euch zur Erläuterung zwei Federn vor, die gegen einander streben. Ohne Zweifel halten sie sich durch gleiche Kräfte in Ruhe. Setzet zwischen beide eine Feder von gleicher Spannkraft: so wird diese durch ihre Bestrebung die nämliche Wirkung leisten und beide Federn nach der Regel der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in Ruhe erhalten. An die Stelle dieser Feder bringet dagegen einen jeden festen Körper dazwischen, so wird durch ihn eben dasselbe geschehen, und die vorher gedachten Federn werden durch seine Undurchdringlichkeit in Ruhe erhalten werden. Die Ursache der Undurchdringlichkeit ist demnach eine wahre Kraft, denn sie thut dasselbe, was eine wahre Kraft thut. Wenn Ihr nun Anziehung eine Ursache, welche es auch seyn mag, nennet, vermöge deren ein Körper andere nöthigt, gegen den Raum, den er einnimmt, zu drücken oder sich zu bewegen (es ist aber hier genug, sich diese Anziehung nur zu gedenken), so ist die Undurchdringlichkeit eine negative Anziehung. Dadurch wird alsdenn angezeigt, dass sie ein eben so positiver Grund sey, als eine jede andere Bewegkraft in der Natur, und da die negative Anziehung eigentlich eine wahre Zurückstossung ist, so wird in den Kräften der

Elemente, vermöge deren sie einen Raum einnehmen, doch aber so, dass sie diesem selbst Schranken setzen, durch den Conflictus zweier Kräfte, die einander entgegengesetzt seyen, Anlass zu vielen Erläuterungen gegeben, worin ich glaube, zu einer deutlichen und zuverlässigen Erkenntniss gekommen zu seyn, die ich in einer andern Abhandlung bekannt machen werde.

2.

Wir wollen ein Beispiel aus der Seelenlehre nehmen. Es ist die Frage: ob Unlust lediglich ein Mangel der Lust, oder ein Grund der Beraubung derselben, der an sich selbst zwar etwas Positives, und nicht lediglich das contradictorische Gegentheil von Lust, ihr aber im Realverstande entgegengesetzt sey, und also, ob die Unlust eine negative Lust könne genannt werden. Nun lehrt gleich anfangs die innere Empfindung, dass die Unlust mehr als eine blosse Verneinung sey. Denn was man auch nur für Lust haben mag, so fehlt hierbei doch immer einige mögliche Lust, so lange wir eingeschränkte Wesen sind. Derjenige, welcher ein Medicament, das wie das reine Wasser schmeckt, einnimmt, hat vielleicht eine Lust über die erwartete Gesundheit: in dem Geschmacke hingegen fühlt er eben keine Lust, dieser Mangel ist aber noch nicht Unlust. Gebet ihm ein Arzneimittel von Wermuth. Diese Empfindung ist sehr positiv. Hier ist nicht ein blosser Mangel von Lust, sondern etwas, was ein wahrer Grund des Gefühls ist, welches man Unlust nennt.

Allein man kann aus der angeführten Erläuterung allenfalls nur erkennen: dass die Unlust nicht lediglich ein Mangel, sondern eine positive Empfindung sey; dass sie aber so wohl etwas Positives, als auch der Lust real entgegen gesetzt sey, erhellet am deutlichsten auf folgende Art. Man bringt einer Spartanischen Mutter die Nachricht, dass ihr Sohn im Treffen für das Vaterland heldenmüthig gefochten habe. Das angenehme Gefühl der Lust bemächtigt sich ihrer Seele. Es wird hinzugefügt, er habe hierbei einen rühmlichen Tod erlitten. Dieses vermindert

gar sehr jene Lust, und setzt sie auf einen geringern Grad. Nennet die Grade der Lust aus dem ersten Grunde allein 4 *a* und die Unlust sey blos eine Verneinung = 0, so ist, nachdem beides zusammen genommen worden, der Werth des Vergnügens 4 *a* + 0 = 4 *a*, und also wäre die Lust durch die Nachricht des Todes nicht vermindert worden, welches falsch ist. Es sey demnach die Lust aus seiner bewiesenen Tapferkeit = 4 *a*, und was da übrig bleibt, nachdem aus der andern Ursache die Unlust mitgewirkt hat, = 3 *a*, so ist die Unlust = *a*, und sie ist die Negative der Lust, nämlich — *a* und daher 4 *a* — *a* = 3 *a*.

Die Schätzung des ganzen Werths der gesammten Lust in einem vermischten Zustande würde auch sehr ungereimt seyn, wenn Unlust eine blosse Verneinung und dem Zero gleich wäre. Jemand hat ein Landgut gekauft, dessen Ertrag jährlich 2000 Rthlr. ist. Man drücke den Grad der Lust über diese Einnahme, in so ferne sie rein ist, mit 2000 aus. Alles, was er aber von dieser Einnahme abgeben muss, ohne es zu geniessen, ist ein Grund der Unlust. Grundzins 200 Rthlr. Gesindelohn 100 Rthlr. Reparatur 150 Rthlr. jährlich. Ist die Unlust eine blosse Verneinung = 0, so ist Alles in einander gerechnet die Lust, die er an seinem Kauf hat, 2000 + 0 + 0 + 0 = 2000, d. i. eben so gross, als wenn er den Ertrag ohne Abgaben geniessen könnte. Nun ist aber offenbar, dass er sich nicht mehr über diese Einkünfte zu erfreuen hat, als in so ferne ihm nach Abzug der Abgaben was übrig bleibt, und es ist der Grad des Wohlgefallens 2000 — 200 — 100 — 150 = 1550. Es ist demnach die Unlust nicht blos ein Mangel der Lust, sondern ein positiver Grund, diejenige Lust, die aus einem andern Grunde statt findet, ganz oder zum Theil aufzuheben, und ich nenne sie daher eine negative Lust. Der Mangel der Lust sowohl als der Unlust, in so ferne er aus dem Mangel der Gründe hierzu herzuleiten ist, heisst Gleichgültigkeit *(indifferentia)*. Der Mangel der Lust sowohl als Unlust, in so ferne er eine Folge aus der Realopposition gleicher

Gründe abhängt, heisst das Gleichgewicht *(aequilibrium)*: beides ist Zero, das erstere aber einer Verneinung schlechthin, das zweite eine Beraubung. Der Zustand des Gemüths, in welchem, bei ungleicher entgegengesetzter Lust und Unlust, von einer dieser beiden Empfindungen etwas übrig bleibt, ist das Übergewicht der Lust oder Unlust *(suprapondium voluptatis vel taedii.)* Nach dergleichen Begriffen suchte der Herr von Maupertuis in seinem Versuche der moralischen Weltweisheit die Summe der Glückseligkeit des menschlichen Lebens zu schätzen, und sie kann auch nicht anders geschätzt werden, nur dass diese Aufgabe für Menschen unauflöslich ist, weil nur gleichartige Empfindungen können in Summen gezogen werden, das Gefühl aber in dem sehr verwickelten Zustande des Lebens nach der Mannigfaltigkeit der Rührungen sehr verschieden scheint. Der Calcul gab diesem gelehrten Manne ein negatives Facit, worin ich ihm gleichwohl nicht beistimme.

Aus diesen Gründen kann man die Verabscheuung eine negative Begierde, den Hass eine negative Liebe, die Hässlichkeit eine negative Schönheit, den Tadel einen negativen Ruhm etc. nennen. Man könnte hierbei vielleicht denken: dass dieses alles nur eine Krämerei mit Worten sey. Allein nur diejenigen werden so urtheilen, die nicht wissen, welcher Vortheil darin steckt, wenn die Ausdrücke zugleich das Verhältniss zu schon bekannten Begriffen anzeigen, wovon die mindeste Erfahrenheit in der Mathematik Jedermann leicht belehren kann. Der Fehler, darin um dieser Vernachlässigung willen viele Philosophen verfallen sind, liegt am Tage. Man findet, dass sie mehrentheils die Übel wie blosse Verneinungen behandeln, ob es gleich nach unsern Erläuterungen offenbar ist: dass es Übel des Mangels *(mala defectus)* und Übel der Beraubung *(mala privationis)* giebt. Die erstern sind Verneinungen, zu deren entgegengesetzter Position kein Grund ist, die letztern setzen positive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich

ein anderer Grund ist, und sind ein negatives Gute. Dieses Letztere ist ein viel grösseres Übel als das Erstere. Nicht Geben ist in Verhältniss auf den, der bedürftig ist, ein Übel, aber Nehmen, Erpressen, Stehlen ist in Absicht auf ihn ein viel grösseres, und Nehmen ist ein negatives Geben. Man könnte ein Ähnliches bei logischen Verhältnissen zeigen. Irrthümer sind negative Wahrheiten (man vermenge dieses nicht mit der Wahrheit negativer Sätze), eine Widerlegung ist ein negativer Beweis; allein ich besorge, mich hierbei zu lange aufzuhalten. Es ist meine Absicht, nur diese Begriffe in den Gang zu bringen, der Nutzen wird sich durch den Gebrauch finden, und ich werde davon im dritten Abschnitt einige Aussichten geben.

3.

Die Begriffe der realen Entgegensetzung haben auch ihre nützliche Anwendung in der praktischen Weltweisheit. Untugend *(demeritum)* ist nicht lediglich eine Verneinung; sondern eine negative Tugend *(meritum negativum)*. Denn Untugend kann nur statt finden, in so ferne als in einem Wesen ein inneres Gesetz ist (entweder blos das Gewissen oder auch das Bewusstseyn eines positiven Gesetzes), welchem entgegengehandelt wird. Dieses innere Gesetz ist ein positiver Grund einer guten Handlung, und die Folge kann blos darum Zero seyn, weil diejenige, welche aus dem Bewusstseyn des Gesetzes allein fliessen würde, aufgehoben wird. Es ist also hier eine Beraubung, eine reale Entgegensetzung und nicht blos ein Mangel. Man bilde sich nicht ein, dass dieses lediglich auf die Begehungsfehler *(demerita commissionis)* und nicht zugleich auf die Unterlassungsfehler *(demerita omissionis)* gehe. Ein unvernünftiges Thier verübt keine Tugend. Es ist diese Unterlassung aber nicht Untugend *(demeritum)*. Denn es ist keinem inneren Gesetze entgegengehandelt worden. Es ward nicht durch inneres moralisches Gefühl zu einer guten Handlung getrieben, und dadurch, dass es ihm widerstanden oder vermittelst eines

Gegengewichts, wurde das Zero, oder die Unterlassung als eine Folge nicht bestimmt. Sie ist hier eine Verneinung schlechthin, aus Mangel eines positiven Grundes, und keine Beraubung. Setzet dagegen einen Menschen, der demjenigen, dessen Noth er sieht und dem er leicht helfen kann, nicht hilft. Hier ist, wie in dem Herzen eines jeden Menschen, so auch bei ihm ein positives Gesetz der Nächstenliebe. Dieses muss überwogen werden. Es gehört hierzu eine wirkliche innere Handlung aus Bewegungsursachen, damit die Unterlassung möglich sey. Dieses Zero ist die Folgs einer realen Entgegensetzung. Es kostet auch wirklich einigen Menschen im Anfange merkliche Mühe, einiges Gute zu unterlassen, wozu sie die positiven Antriebe in sich bemerken; die Gewohnheit erleichtert Alles, und diese Handlung wird zuletzt wenig mehr wahrgenommen. Es sind demnach die Begehungssünden von den Unterlassungssünden moralisch nicht der Art, sondern der Grösse nach nur unterschieden. Physisch, nämlich den äussern Folgen nach, sind sie auch wohl der Art nach verschieden. Derjenige, der nichts bekommt, leidet ein Übel des Mangels, und, dem genommen wird, ein Übel der Beraubung. Allein, was den moralischen Zustand desjenigen, dem die Unterlassungssünde zukommt, anlangt, so wird zur Begehungssünde nur ein grösserer Grad der Handlung erfordert. So wie das Gegengewicht am Hebel eine wahrhafte Kraft anwendet, um die Last blos in Ruhe zu erhalten, und nur einiger Vermehrung bedarf, um es auf die andere Seite wirklich zu bewegen. Eben also, wer nicht bezahlt, was er schuldig ist, der wird in gewissen Umständen betrügen, um zu gewinnen, und wer nicht hilft, wenn er kann, der wird, sobald sich die Bewegursachen vergrössern, den Andern verderben. Liebe und Nicht-Liebe sind eins das contradictorische Gegentheil vom andern. Nicht-Liebe ist eine wahrhafte Verneinung, aber in Ansehung dessen, wozu man sich einer Verbindlichkeit zu lieben bewusst ist, ist diese Verneinung nur durch reale Entgegensetzung und mithin nur als eine

Beraubung möglich. Und in einem solchen Falle ist nicht zu lieben und zu hassen nur eine Verschiedenheit in Graden. Alle Unterlassungen, die zwar Mängel einer grösseren moralischen Vollkommenheit sind, aber nicht Unterlassungssünden, sind dagegen nichts als Verneinungen schlechthin einer gewissen Tugend und nicht Beraubungen oder Untugend. Von dieser Art sind die Mängel der Heiligen und die Fehler edler Seelen. Es fehlt ein gewisser grösserer Grund der Vollkommenheit, und der Mangel äussert sich nicht um der Entgegenwirkung willen.

Man könnte die Anwendung der angeführten Begriffe auf die Gegenstände der praktischen Weltweisheit noch sehr erweitern. Verbote sind negative Gebote, Strafen negative Belohnungen u. s. w. Allein meine Absicht ist für jetzt erreicht, wenn nur der Gebrauch dieses Gedankens überhaupt verstanden wird. Ich bemerke wohl: dass Lesern von aufgeklärter Einsicht die bisherige Erläuterung weitläufiger vorkommen werde, als nöthig ist. Allein man wird mich entschuldigen, sobald man bedenkt, dass es sonsten noch ein sehr ungelehriges Geschlecht von Beurtheilern gebe, welche, indem sie ihr Leben nur mit einem einzigen Buche zubringen, nichts verstehen, als was darin enthalten ist, und in Ansehung deren die äusserste Weitläufigkeit nicht überflüssig ist.

4.

Wir wollen noch ein Beispiel aus der Naturwissenschaft entlehnen. In der Natur giebt es viele Beraubungen aus dem Conflictus zweier wirkenden Ursachen, deren eine die Folge der andern durch reale Entgegensetzung aufhebt. Es ist aber oftmals ungewiss, ob es nicht vielleicht blos die Verneinung des Mangels sey, weil eine positive Ursache fehlt, oder ob es die Folge der Opposition wahrhafter Kräfte sey, so wie die Ruhe entweder der fehlenden Bewegursache, oder dem Streit zweier einander aufhaltenden Bewegkräfte beizumessen ist. Es ist z. E. eine berühmte Frage, ob die Kälte eine positive Ursache erheische, oder ob sie, als ein Mangel schlechthin, der Ab-

wesenheit der Ursache der Wärme beizumessen sey. Ich halte mich, so weit es zu meinem Zwecke dient, hierbei ein wenig auf. Ohne Zweifel ist die Kälte selber nur eine Verneinung der Wärme, und es ist leicht einzusehen, dass sie an sich selbst auch ohne positiven Grund möglich sey. Eben so leicht ist es aber zu verstehen: dass sie auch von einer positiven Ursache herrühren könne, und wirklich bisweilen daraus entspringe, was man auch für eine Meinung vom Ursprung der Wärme annehmen mag. Man kennt keine absolute Kälte in der Natur, und wenn man von ihr redet, so versteht man sie nur vergleichungsweise. Nun stimmen Erfahrung und Vernunftgründe zusammen, den Gedanken des berühmten v. Musschenbroek zu bestätigen: dass die Erwärmung nicht in der innern Erschütterung, sondern in dem wirklichen Übergange des Elementarfeuers aus einer Materie in die andere bestehe, obgleich dieser Übergang vermuthlich mit einer innern Erschütterung begleitet seyn mag, ingleichen diese erregte Erschütterung den Austritt des Elementarfeuers aus den Körpern befördert. Auf diesem Fuss, wenn das Feuerelement unter den Körpern in einem gewissen Raum im Gleichgewichte ist, sind sie verhältnissweise gegen einander weder kalt noch warm. Ist dieses Gleichgewicht gehoben, so ist diejenige Materie, in die das Elementarfeuer übergeht, verhältnissweise gegen den, der dadurch desselben beraubt wird, kalt, dieser dagegen heisst, in so ferne er in jenen diese Materie der Wärme überlässt, in Ansehung desselben, warm. Der Zustand in dieser Veränderung heisst bei jenem Erwärmung, bei diesem Erkältung, bis Alles wiederum im Gleichgewichte ist.

Nun ist wohl nichts natürlicher zu gedenken, als dass die Anziehungskräfte der Materie dieses subtile und elastische Flüssige so lange in Bewegung setzen, und die Masse der Körper damit anfüllen, bis es allerwärts im Gleichgewichte ist, wenn nämlich die Räume in dem Verhältniss der Anziehungen, die daselbst wirken, damit angefüllt sind. Und hier fällt es deutlich in die Augen, dass

eine Materie, die eine andere in der Berührung erkältet, durch wahrhafte Kraft (der Anziehung) das Elementarfeuer raube, womit die Masse des andern erfüllt war, und dass die Kälte jenes Körpers eine negative Wärme genannt werden könne, weil die Verneinung, die in dem wärmeren Körper daraus folgt, eine Beraubung ist. Allein hier würde die Einführung dieser Benennung ohne Nutzen und nicht viel besser als ein Wortspiel seyn. Meine Absicht ist hierbei nur auf dasjenige, was folgt, gerichtet.

Es ist lange bekannt, dass die magnetischen Körper zwei einander entgegenstehende Enden haben, die man Pole nennt, und deren der eine den gleichnamigen Punct an dem andern zurückstösst und den andern anzieht. Allein der berühmte Prof. Äpinus zeigte in einer Abhandlung, von der Ähnlichkeit der elektrischen Kraft mit der magnetischen: dass elektrisirte Körper bei einer gewissen Behandlung eben so wohl zwei Pole an sich zeigen, deren einen er den positiven, den andern den negativen Pol nennt, und wovon der eine dasjenige anzieht, was der andere zurückstösst. Diese Erscheinung wird am deutlichsten wahrgenommen, wenn eine Röhre einem elektrischen Körper nahe genug gebracht wird, doch so, dass sie keinen Funken aus ihm zieht. Ich behaupte nun: dass bei den Erwärmungen oder Erkältungen, d. i. bei allen Veränderungen der Wärme oder Kälte, vornämlich den schnellen, die in einem zusammenhangenden Mittelraum, oder in die Länge ausgebreiteten Körper an einem Ende geschehen, jederzeit gleichsam zwei Pole der Wärme anzutreffen sind, wovon der eine positiv, d. i. über den vorigen Grad des gedachten Körpers, der andere negativ, nämlich unter diesen Grad warm, d. i. kalt wird. Man weiss, dass verschiedene Erdgrüfte inwendig desto stärkeren Frost zeigen, je mehr draussen die Sonne Luft und Erde erwärmt, und Matthias Bel, der die im Karpathischen Gebirge beschreibt, fügt hinzu, dass es eine Gewohnheit der Bauern in Siebenbürgen sey, ihr Getränke kalt zu machen, wenn sie es in die Erde verscharren und ein schnell brennendes Feuer darüber

machen. Es scheint, dass die Erdschicht in dieser Zeit auf der obern Fläche nicht positiv warm werden könne, ohne in etwas grösserer Tiefe die Negative davon zu seyn. Boerhaave führt sonst an, dass das Feuer der Schmiedeheerde in einem gewissen Abstande Kälte verursacht habe. In der freien Luft über der Erdfläche scheint eben so wohl diese Entgegensetzung, vornämlich bei den schnellen Veränderungen zu herrschen. Herr Jacobi führt irgend wo in dem Hamburger Magazin an: dass hei der strengen Kälte, die oftmals weit gestreckte Länder angreift, doch gemeiniglich in einem langen Striche ansehnliche Plätze zwischen inne liegen, wo es temperirt und gelinde ist. Eben so fand Herr Äpinus bei der Röhre, deren ich gedachte: dass, von dem positiven Pol des einen bis zum negativen des andern in gewissen Weiten die positiv- und negativ-elektrischen Stellen abwechselten. Es scheint, es könne in irgend diner Region der Luft die Erwärmung nicht anheben, ohne in einer andern gleichsam die Wirkung eines negativen Pols, d. i. Kälte eben dadurch zu veranlassen, und auf diesem Fuss wird umgekehrt die an einem Orte behende zunehmende Kälte die Wärme in einer andern Gegend zu vermehren dienen, gleich wie, wenn ein an einem Ende erhitzter metallener Stab plötzlich im Wasser abgekühlt wird, die Wärme des andern Endes zunimmt*. Demnach

* Die Versuche, um sich der entgegengesetzten Pole der Wärme gewiss zu machen, würden, wie mich dünkt, leicht anzustellen seyn. In einer blechernen horizontalen Röhre von der Länge eines Fusses, welche an beiden Enden ein paar Zoll senkrecht in die Höhe gebogen wäre, wenn sie mit Weingeist angefüllt und auf der einen Seite derselben angesteckt würde, indem in dem andern Ende das Thermometer stände, würde sich meinem Vermuthen nach diese negative Entgegensetzung bald zeigen; wie man denn, um durch einseitige Erkältung die Wirkung auf der andern Seite wahrzunehmen, sich des Salzwassers bedienen könnte, in welches auf der einen Seite gestossenes Eis geworfen werden könnte. Bei dieser Gelegenheit will ich nur noch bemerken, von welcher Beobachtung, die ich wünsche angestellt zu sehen, aller Wahrscheinlichkeit nach die Erklärung der künstlichen Kälte und Wärme bei den Auflösungen gewisser vermengten Materien viel Licht bekommen würde. Ich überrede mich

hört der Unterschied der Wärmpole alsbald auf, wenn die Mittheilung oder Beraubung Zeit genug gehabt hat, sich durch die ganze Materie gleichförmig zu verbreiten, gleichwie die Röhre des Herrn Professor Äpinus, nur einerlei Elektricität zeigt, so bald sie den Funken gezogen hat. Vielleicht, dass auch die grosse Kälte der obern Luftgegend nicht lediglich dem Mangel der Erwärmungsmittel, sondern einer positiven Ursache beizumessen ist, nämlich, dass sie in Ansehung der Wärme nach dem Maasse negativ wird, als die untere Luft und Boden es positiv seyen. Uberhaupt scheinen die magnetische Kraft, die Elektricität und die Wärme durch einerlei Mittelmaterie zu geschehen. Alle insgesammt können durch Reiben erregt werden, und ich vermuthe, dass die Verschiedenheit der Pole und die Entgegensetzung der positiven und negativen Wirksamkeit

nämlich: dass der Unterschied dieser Erscheinungen vornämlich darauf beruhen werde, ob die vermengten Flüssigkeiten nach der völligen Vereinbarung mehr oder weniger Volumen einnehmen, als ihr Raumesinhalt zusammengenommen vor der Vermischung austrug. Im erstern Falle behaupte ich, werden sie Wärme, im zweiten Kälte am Thermometer zeigen. Denn in dem Falle, da sie nach der Vermengung ein dichteres Medium geben, ist nicht allein mehr attractivische Materie, welche das Element des benachbarten Feuers in sich zieht, als vorher in einem gleichen Raume, sondern es ist auch zu vermuthen, dass das Anziehungsvermögen grösser werde, als nach Proportion der zunehmenden Dichtigkeit, indessen, dass vielleicht die Ausspannungskraft des verdichteten Äthers nur so, wie bei der Luft in Verhältniss der Dichtigkeit zunimmt, weil nach dem Newton die Anziehungen in grosser Nahheit in viel grösserer Proportion stehen, als der umgekehrten der Entfernungen. Auf solche Weise wird die Mischung, wenn sie mehr Dichtigkeit hat, als beider mengbarer Sachen Dichtigkeit vor der Vermengung zusammengenommen, in Ansehung der benachbarten Körper das Übergewicht der Anziehung gegen das Elementarfeuer zeigen, und indem sie das Thermometer desselben beraubt, Kälte blicken lassen. Alles aber wird umgekehrt vor sich gehen, wenn die Mischung ein dünneres Medium giebt. Denn indem sie eine Menge Elementarfeuers fahren lässt, so ziehen es benachbarte Materien an, und zeigen das Phänomenon der Wärme. Der Ausgang der Versuche entspricht nicht immer den Vermuthungen. Wenn aber die Versuche nicht lediglich eine Sache des Ungefährs seyn sollen, so müssen sie durch Vermuthung veranlasst werden.

durch eine geschickte Behandlung eben so wohl bei den Erscheinungen der Wärme dürften bemerkt werden. Die schiefe Fläche des Gallilüi, der Perpendikel des Huygens, die Quecksilberröhre des Torricelli, die Luftpumpe des Otto Guericke und das gläserne Prisma des Newton haben uns den Schlüssel zu grossen Naturgeheimnissen gegeben. Die negative und positive Wirksamkeit der Materien, vornämlich bei der Elektricität, verbergen allem Ansehen nach wichtige Einsichten, und eine glücklichere Nachkommenschaft, in deren schöne Tage wir hinaussehen, wird hoffentlich davon allgemeine Gesetze erkennen, was uns fürjetzt in einer noch zweideutigen Zusammenstimmung erscheint.

Dritter Abschnitt.

Enthält einige Betrachtungen, welche zu der Anwendung des gedachten Begriffs auf die Gegenstände der Weltweisheit vorbereiten können.

Was ich bis daher vorgetragen habe, sind nur die ersten Blicke, die ich auf einen Gegenstand von Wichtigkeit, aber nicht minderer Schwierigkeit werfe. Wenn man von den angeführten Beispielen, die begreiflich genug sind, zu allgemeinen Sätzen hinaufsteigt, so hat man Ursache, äusserst besorgt zu seyn, dass sich auf einer unbetretenen Bahn Fehltritte zutragen können, die vielleicht nur im Fortgange bekannt werden. Ich gebe demnach dasjenige, was ich noch hierüber zu sagen habe, nur für einen Versuch aus, der sehr unvollkommen ist, ob ich mir gleich von der Aufmerksamkeit, die man darauf etwa verwenden möchte, mannigfaltigen Nutzen verspreche. Ich weiss wohl: dass ein dergleichen Geständniss eine sehr schlechte Empfehlung zum Beifalle ist, für diejenigen, die einen dreisten dogmatischen Ton verlangen, um sich in

eine jede Richtung bringen zu lassen, darin man sie haben will. Aber, ohne das mindeste Bedauern über den Verlust des Beifalls von dieser Art zu empfinden, sehe ich es einer so schlüpfrigen Erkenntniss, wie die metaphysische ist, für viel gemässer an, seine Gedanken zuvörderst der öffentlichen Prüfung darzulegen in der Gestalt unsicherer Versuche, als sie sogleich mit allem Ausputz von angemaasster Gründlichkeit und vollständiger Überzeugung anzukündigen, weil alsdenn gemeiniglich alle Besserung von der Hand gewiesen und ein jedes Übel, das darin anzutreffen ist, unheilbar wird.

1.

Jedermann versteht leicht, warum etwas nicht ist, in so ferne nämlich der positive Grund dazu mangelt, aber wie dasjenige, was da ist, aufhört zu seyn, dieses ist so leicht nicht verstanden. Es existirt z. E. anjetzt in meiner Seele die Vorstellung der Sonne durch die Kraft meiner Einbildung. Den folgenden Augenblick höre ich auf, diesen Gegenstand zu gedenken. Diese Vorstellung, welche war, hört in mir auf, zu seyn, und der nächste Zustand ist das Zero vom vorigen. Wollte ich zum Grunde hiervon angeben: dass darum der Gedanke aufgehört wäre, weil ich im folgenden Augenblicke unterlassen hätte, ihn zu bewirken, so wäre die Antwort von der Frage gar nicht unterschieden; denn es ist eben hiervon die Rede, wie eine Handlung, die wirklich geschieht, könne unterlassen werden, d. i. aufhören könne zu seyn.

Ich sage demnach: ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen, d. i. es wird, um etwas Positives, was da ist, aufzuheben, eben sowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist. Der Grund hiervon ist in dem Vorigen enthalten. Es sey a gesetzt: so ist nur $a - a = 0$, d. i. nur in so ferne ein gleicher aber entgegengesetzter Realgrund mit dem Grunde von a verbunden ist, kann a aufgehoben werden. Die körperliche Natur bietet allerwärts Beispiele

davon dar. Eine Bewegung hört niemals gänzlich oder zum Theil auf, ohne dass eine Bewegkraft, welche derjenigen gleich ist, die die verlorene Bewegung hätte hervorbringen können, damit in der Entgegensetzung verbunden wird. Allein auch die innere Erfahrung über die Aufhebung der, durch die Thätigkeit der Seele wirklich gewordenen, Vorstellungen und Begierden stimmt damit sehr wohl zusammen. Man empfindet es in sich selbst sehr deutlich, dass, um einen Gedanken voll Gram bei sich vergehen zu lassen und aufzuheben, wahrhafte und gemeiniglich grosse Thätigkeit erfordert wird. Es kostet wirkliche Anstrengung, eine zum Lachen reizende lustige Vorstellung zu vertilgen, wenn man sein Gemüth zur Ernsthaftigkeit bringen will. Eine jede Abstraction ist nichts anders, als eine Aufhebung gewisser klaren Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde. Jedermann weiss aber, wie viel Thätigkeit hierzu erfordert wird, und so kann man die Abstraction eine negative Aufmerksamkeit nennen, das ist, ein wahrhaftes Thun und Handeln, welches derjenigen Handlung, wodurch die Vorstellung klar wird, entgegengesetzt ist, und durch die Verknüpfung mit ihr das Zero, oder den Mangel der klaren Vorstellung zuwege bringt. Denn sonst, wenn sie eine Verneinung und Mangel schlechthin wäre, so würde dazu eben so wenig Anstrengung einer Kraft erfordert werden, als dazu, dass ich etwas nicht weiss, weil niemals ein Grund dazu war, Kraft nöthig ist.

Eben dieselbe Nothwendigkeit eines positiven Grundes zur Aufhebung eines inneren Accidens der Seele zeigt sich in der Überwindung der Begierden, wobei man sich der oben angeführten Beispiele bedienen kann. Überhaupt aber, auch ausser den Fällen, da man sich dieser entgegengesetzten Thätigkeit so gar bewusst ist und die wir angeführt haben, hat man keinen genugsamen Grund, sie alsdenn in Abrede zu ziehen, wenn wir sie nicht in uns klar bemerken. Ich gedenke z. E. anjetzt an den Tiger.

Dieser Gedanke verliert sich und es fällt mir dagegen der Schakal ein. Man kann freilich bei dem Wechsel der Vorstellungen eben keine besondere Bestrebung der Seele in sich wahrnehmen, die da wirkte, um eine von den gedachten Vorstellungen aufzuheben. Allein welche bewundernswürdige Geschäftigkeit ist nicht in den Tiefen unsres Geistes verborgen, die wir mitten in der Ausübung nicht bemerken, darum weil der Handlungen sehr viel sind, jede einzelne aber nur sehr dunkel vorgestellt wird. Die Beweisthümer davon sind Jedermann bekannt, man mag unter diesen nur die Handlungen in Erwägung ziehen, die unbemerkt in uns vorgehen, wenn wir lesen, so muss man darüber erstaunen. Man kann unter andern hierüber die Logik des Reimarus nachsehen, welcher hierüber Betrachtung anstellt. Und so ist zu urtheilen, dass das Spiel der Vorstellungen und überhaupt aller Thätigkeiten unserer Seele, in so ferne ihre Folgen, nachdem sie wirklich waren, wieder aufhören, entgegengesetzte Handlungen voraussetzen, davon eine die Negative der andern ist, zu Folge den gewissen Gründen, die wir angeführt haben, ob uns gleich nicht immer die innere Erfahrung davon belehren kann.

Wenn man die Gründe in Erwägung zieht, auf welchen die hier angeführte Regel beruht, so wird man alsbald inne, dass, was die Aufhebung eines existirenden Etwas anlangt, unter den Accidenzien der geistigen Naturen desfalls kein Unterschied seyn könne, von den Folgen wirksamer Kräfte in der körperlichen Welt, nämlich dass sie niemals anders aufgehoben werden, als durch eine wahre entgegengesetzte Bewegkraft eines andern; und ein inneres Accidens, ein Gedanke der Seele kann nicht aufhören zu seyn, ohne eine wahrhaftig thätige Kraft eben desselben denkenden Subjects. Der Unterschied betrifft hier nur die verschiedenen Gesetze, welchen diese zweierlei Arten von Wesen untergeordnet sind; indem der Zustand der Materie niemals anders als durch äussere Ursache, der eines Geistes aber auch durch eine innere Ursache verändert

werden kann; die Nothwendigkeit der Realentgegensetzung bleibt indessen bei diesem Unterschiede immer dieselbe.

Ich bemerke nochmals, dass es ein betrügerischer Begriff sey, wenn man die Aufhebung der positiven Folgen der Thätigkeit unserer Seele glaubt verstanden zu haben, wenn man sie Unterlassungen nennt. Es ist überaus merkwürdig: dass, je mehr man seine gemeinsten und zuversichtlichsten Urtheile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen. Dass ich jetzt einen gewissen Gedanken nicht habe, ist, wenn er vorher auch nicht gewesen ist, daraus freilich verständlich genug, wenn ich sage, ich unterlasse dieses zu denken; denn dieses Wort bedeutet alsdenn den Mangel des Grundes, woraus der Mangel der Folge begriffen wird. Heisst es aber: woher ist ein Gedanke in mir nicht mehr, der kurz vorher war? so ist die vorige Antwort ganz nichtig. Denn dieses Nichtseyn ist nunmehr eine Beraubung und das Unterlassen hat anjetzt einen ganz andern Sinn*, nämlich die Aufhebung einer Thätigkeit, die kurz vorher war. Dieses ist aber die Frage, die ich thue, und bei der ich mich durch ein Wort nicht so leicht abspeisen lasse. Bei der Anwendung der gedachten Regel auf allerlei Fälle der Natur hat man viel Behutsamkeit nöthig, damit man nicht fälschlich etwas Verneinendes für positiv halte, welches leicht geschieht. Denn der Sinn des Satzes, den ich hier angeführt habe, geht auf das Entstehen und Vergehen von etwas, das da positiv ist. Z. E. das Vergehen einer Flamme, weil die Nahrung erschöpft ist, ist kein negatives Entstehen, d. i. es gründet sich nicht auf eine wahrhafte Bewegkraft, die derjenigen, wodurch sie entsteht, entgegengesetzt ist. Denn die Fortdauer einer Flamme ist nicht die Dauer einer Bewegung, die schon da ist, sondern die beständige Erzeugung neuer Bewegungen anderer brenn-

* Dieser Sinn selbst kommt dem Worte nicht einmal eigentlich zu.

barer Dunsttheilchen *. Demnach ist das Aufhören der Flamme nicht das Aufheben einer wirklichen Bewegung, sondern der Mangel neuer Bewegungen und mehrerer Trennungen, darum weil die Ursache dazu fehlt, nämlich die fernere Nahrung des Feuers, welches alsdenn nicht als ein Aufheben einer existirenden Sache, sondern als der Mangel des Grundes zu einer möglichen Position (der weiteren Absonderung) muss angesehen werden. Doch genug hiervon. Ich schreibe dieses, um den Versuchen in dergleichen Art von Erkenntniss Anlass zu weiterer Betrachtung zu geben; die Unerfahrnen würden freilich mehr Erläuterung zu fordern berechtigt seyn.

2.

Die Sätze, die ich in dieser Nummer vorzutragen gedenke, scheinen mir von der äussersten Wichtigkeit zu seyn. Vorher aber muss ich noch zu dem allgemeinen Begriffe der negativen Grössen eine Bestimmung hinzuthun, welche ich mit Bedacht oben bei Seite gesetzt habe, um die Gegenstände einer angestrengten Aufmerksamkeit nicht zu sehr zu häufen. Ich habe bisher die Gründe der realen Entgegensetzung nur erwogen, in so ferne sie Bestimmungen, deren eine die Negative der andern ist, wirklich in einem und eben demselben Dinge setzen, z. E. Bewegkräfte eben desselben Körpers nach einander gerade entgegengesetzten Richtungen, und da heben die Gründe ihre beiderseitigen Folgen, nämlich die Bewegungen, wirklich auf. Daher will ich für jetzt diese Entgegensetzung die wirkliche nennen *(oppositio actualis)*. Dagegen nennt man mit Recht solche Prädicate, die zwar verschiedenen Dingen zukommen, und eins die Folge des andern unmittel-

* Ein jeder Körper, dessen Theile sich plötzlich in Dunst verwandeln, und also die Zurückstossung ausüben, die dem Zusammenhange entgegengesetzt ist, sprüht Feuer von sich und brennt, weil das Elementarfeuer, das vorher im Stande der Zusammendrückung war, behende frei wird und sich ausbreitet.

bar nicht aufheben, dennoch eins die Negative des andern, in so ferne ein jedes so beschaffen ist, dass es doch, entweder die Folge des andern, oder wenigstens etwas, was eben so bestimmt ist, wie diese Folge und ihr gleich ist, aufheben könnte. Diese Entgegensetzung kann die mögliche heissen *(oppositio potentialis)*. Beide sind real, d. i. von der logischen Opposition unterschieden, beide sind in der Mathematik beständig im Gebrauche, und beide verdienen es auch, in der Philosophie zu seyn. An zwei Körpern, die gegen einander in eben derselben geraden Linie mit gleichen Kräften bewegt sind, können diese Kräfte, da sie sich im Stosse beiden Körpern mittheilen, eine der andern Negative genannt werden, und zwar im erstern Verstande durch die wirkliche Entgegensetzung. Bei zwei Körpern, die auf derselben geraden Linie in entgegenstehender Richtung sich mit gleichen Kräften von einander entfernen, ist eine der andern Negative; allein, da sie ihre Kräfte sich in diesem Falle nicht mittheilen, so stehen sie nur in potentialer Entgegensetzung, weil ein jeder eben so viel Kraft, als in dem andern Körper ist, wenn er auf einen solchen, der in derselben Richtung wie jener bewegt wäre, stiesse, in ihm aufheben würde. So werde ich es auch in dem nächstfolgenden von allen Gründen der realen Entgegensetzung in der Welt, und nicht blos von denen, die den Bewegkräften zukommen, verstehen. Um aber auch von den übrigen ein Beispiel zu geben, so würde man sagen können, dass die Lust, die ein Mensch hat, und eine Unlust, die ein anderer hat, in potentialer Entgegensetzung stehen, wie sie denn auch wirklich gelegentlich eine die Folge der andern aufheben, indem bei diesem realen Widerstreit oftmals einer dasjenige vernichtigt, was der andere seiner Lust gemäss schafft. Indem ich nun die Gründe, welche einander in beiderlei Verstande real entgegengesetzt sind, ganz allgemein nehme, so verlange man von mir nicht, dass ich durch Beispiele in concreto diese Begriffe jederzeit augenscheinlich mache. Denn eben so klar und fasslich, wie Alles, was zu den Bewegungen gehört, der

Anschauung kann gemacht werden, so schwer und undeutlich sind bei uns die Realgründe, die nicht mechanisch sind, um die Verhältnisse derselben zu ihren Folgen in der Entgegensetzung oder Zusammenstimmung begreiflich zu machen. Ich begnüge mich demnach, folgende Sätze in ihrem allgemeinen Sinne darzuthun.

Der erste Satz ist dieser. In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven, in so ferne sie dadurch geschätzt wird, dass einstimmige (nicht entgegengesetzte) Positionen addirt und real entgegengesetzte von einander abgezogen werden, weder vermehrt noch vermindert.

Alle Veränderung besteht darin: dass entweder etwas Positives, was nicht war, gesetzt, oder dasjenige, was da war, aufgehoben wird. Natürlich aber ist die Veränderung, in so ferne der Grund derselben eben so wohl wie die Folge zur Welt gehört. In dem ersten Falle demnach, da eine Position, die nicht war, gesetzt wird, ist die Veränderung ein Entstehen. Der Zustand der Welt vor dieser Veränderung ist in Ansehung dieser Position dem Zero — = 0 gleich, und durch dies Entstehen ist die reale Folge = *A*. Ich sage aber: dass, wenn *A* entspringt, in einer natürlichen Weltveränderung auch — *A* entspringen müsse, d. i. dass kein natürlicher Grund einer realen Folge seyn könne, ohne zugleich ein Grund einer andern Folge zu seyn, die die Negative von ihr ist*. Denn dieweil die Folge Nichts = 0 ist, ausser in so ferne der Grund gesetzt ist, so enthält die Summe der Position in der Folge nicht mehr, als in dem Zustande der Welt ent-

* So wie z. E. im Stosse eines Körpers auf einen andern die Hervorbringung einer neuen Bewegung mit der Aufhebung einer gleichen, die vorher war, zugleich geschieht, und wie Niemand aus einem Kahne einen andern schwimmenden Körper nach einer Gegend zu stossen kann, ohne selbst nach der entgegengesetzten Richtung getrieben zu werden.

halten war, in so ferne sie den Grund dazu enthielt. Es enthielt aber dieser Zustand von derjenigen Position, die in der Folge ist, das Zero, das heisst, in dem vorigen Zustande war die Position nicht, die in der Folge anzutreffen ist, folglich kann die Veränderung, die daraus fliesst, im Ganzen der Welt, nach ihren wirklichen oder potentialen Folgen, auch nicht anders, als dem Zero gleich seyn. Da nun einerseits die Folge positiv und $= A$ ist, gleichwohl aber der ganze Zustand des Universums wie vorher in Ansehung der Veränderung A soll Zero $= 0$ seyn, dieses aber unmöglich ist, ausser in so ferne $A - A$ zusammen zu nehmen ist, so fliesst: dass niemals eine positive Veränderung natürlicher Weise in der Welt geschehe, deren Folgen nicht im Ganzen in einer wirklichen oder potentialen Entgegensetzung, die sich aufhebt, bestehen. Diese Summe giebt aber Zero $= 0$ und vor der Veränderung war sie ebenfalls $= 0$, so dass sie dadurch weder vermehrt noch vermindert worden.

In dem zweiten Fall, da die Veränderung in dem Aufheben von etwas Positivem besteht, ist die Folge $= 0$. Es war aber der Zustand des gesammten Grundes nach der vorigen Nummer nicht blos $= A$, sondern $A - A = 0$. Also ist nach der Art zu schätzen, die ich hier voraussetze, die Position in der Welt weder vermehrt noch vermindert worden.

Ich will diesen Satz, der mir wichtig zu seyn scheint, zu erläutern suchen. In den Veränderungen der Körperwelt steht er als eine schon längst bewiesene mechanische Regel fest. Sie wird so ausgedrückt: *Quantitas motus, summando vires corporum in easdem partes et subtrahendo eas, quae vergunt in contrarias, per mutuam illorum actionem (conflictum, pressionem, attractionem) non mutatur.* Aber, ob man diese Regel gleich nicht in der reinen Mechanik unmittelbar aus dem metaphysischen Grunde herleitet, woraus wir den allgemeinen Satz abgeleitet haben, so beruht seine Richtigkeit doch in der That auf diesem Grunde. Denn das Gesetz der Trägheit,

welches in dem gewöhnlichen Beweise die Grundlage ausmacht, entlehnt seine Wahrheit blos von dem angeführten Beweisgrunde, wie ich leicht zeigen könnte, wenn ich weitläufig seyn dürfte.

Die Erläuterung der Regel, mit der wir uns beschäftigen in den Fällen der Veränderungen, die nicht mechanisch sind, z. E. derer in unserer Seele, oder die von ihr überhaupt abhängen, ist ihrer Natur nach schwer, wie überhaupt diese Wirkungen sowohl als ihre Gründe bei weitem so fasslich und anschauend deutlich nicht können dargestellt werden, als die in der Körperwelt. Gleichwohl will ich, so viel es mir möglich zu seyn scheint, hierin Licht zu verschaffen suchen.

Die Verabscheuung ist eben sowohl was Positives als die Begierde. Die erste ist eine Folge einer positiven Unlust, wie diese die Folge einer Lust ist. Nur in so ferne wir an eben demselben Gegenstande Lust und Uulust zugleich empfinden, so sind die Begierden und Verabscheuungen desselben in einer wirklichen Entgegensetzung. Allein in so ferne eben derselbe Grund, der an einem Objecte Lust veranlasst, zugleich der Grund einer wahren Unlust an andern wird, so sind die Gründe der Begierden zugleich Gründe der Verabscheuungen, und es ist der Grund einer Begierde zugleich der Grund von Etwas, das in einer realen Opposition damit steht, ob diese gleich nur potential ist. So wie die Bewegungen der Körper, die in derselben geraden Linie in entgegengesetzter Richtung sich von einander entfernen, ob sie gleich einer des andern Bewegung selber aufzuheben nicht bestrebt sind, dennoch eine als die Negative des andern angesehen wird, weil sie potential einander entgegen gesetzt sind. Diesemnach, ein so grosser Grad der Begierde in Jemandem zum Ruhme entspringt, ein eben so grosser Grad des Abscheues entsteht zugleich in Beziehung auf das Gegentheil, und dieser Abscheu ist zwar nur potential, so lange noch die Umstände nicht in der wirklichen Entgegensetzung in Ansehung der Ruhmbegierde stehen, gleichwohl ist durch

eben dieselbe Ursache der Ruhmbegierde ein positiver Grund eines gleichen Grades der Unlust in der Seele festgesetzt, in so ferne sich die Umstände der Welt denen entgegengesetzt zutragen möchten, die die erstere begünstigen *. Wir werden bald sehen, dass es in dem vollkommensten Wesen nicht so bewandt sey, und dass der Grund seiner höchsten Lust sogar alle Möglichkeit der Unlust ausschliesse.

Bei den Handlungen des Verstandes finden wir sogar, dass, in je höherem Grade eine gewisse Idee klar oder deutlich gemacht wird, desto mehr werden die übrigen verdunkelt und ihre Klarheit verringert, so dass das Positive, was bei einer solchen Veränderung wirklich wird, mit einer realen und wirklichen Entgegensetzung verbunden ist, die, wenn man Alles nach der erwähnten Art zu schätzen zusammennimmt, den Grad des Positiven durch die Veränderung weder vermehrt noch vermindert.

Der zweite Satz ist folgender: alle Realgründe des Universums, wenn man diejenigen summirt, welche einstimmig sind, und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist. Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, ausser in so ferne es durch den Willen eines andern Etwas ist. Es ist demnach die Summe aller existirenden Realität, in so ferne sie in der Welt gegründet ist, für sich selbst betrachtet dem Zero = 0 gleich. Ob nun gleich alle mögliche Realität in Verhältniss auf den göttlichen Willen ein Facit giebt, das positiv ist, so wird gleichwohl dadurch das Wesen einer Welt nicht aufgehoben. Aus diesem Wesen aber fliesst nothwendiger Weise, dass die Existenz desjenigen, was

* Um deswillen musste der stoische Weise alle dergleichen Triebe, die ein Gefühl grosser sinnlicher Lust enthalten, ausrotten, weil man mit ihnen zugleich Gründe grosser Unzufriedenheit und des Missvergnügens pflanzt, die nach dem abwechselnden Spiel des Weltlaufs den ganzen Werth der erstern aufheben können.

in ihr gegründet ist, an und für sich allein dem Zero gleich sey. Also ist die Summe des Existirenden in der Welt im Verhältniss auf denjenigen Grund, der ausser ihr ist, positiv, aber im Verhältniss der inneren Realgründe gegen einander dem Zero gleich. Da nun in dem ersten Verhältnisse niemals eine Entgegensetzung der Realgründe der Welt gegen den göttlichen Willen statt finden kann, so ist in dieser Absicht keine Aufhebung, und die Summe ist positiv. Weil aber in dem zweiten Verhältnisse das Facit Zero ist, so folgt, dass die positiven Gründe in einer Entgegensetzung stehen müssen, in welcher sie betrachtet und summirt Zero geben.

Anmerkung zur zweiten Nummer.

Ich habe diese zwei Sätze in der Absicht vorgetragen, um den Leser zum Nachdenken über diesen Gegenstand einzuladen. Ich gestehe auch, dass sie für mich selbst nicht Licht genug haben, noch mit genugsamer Augenscheinlichkeit aus ihren Gründen einzusehen sind. Indessen bin ich gar sehr überführt, dass unvollendete Versuche, im abstracten Erkenntnisse problematisch vorgetragen, dem Wachsthum der höhern Weltweisheit sehr zuträglich seyn können; weil ein Anderer sehr oft den Aufschluss in einer tief verborgenen Frage leichter antrifft, als derjenige, der ihm dazu Anlass giebt, und dessen Bestrebungen vielleicht nur die Hälfte der Schwierigkeiten haben überwinden können. Der Inhalt dieser Sätze scheint mir eine gewisse Würde an sich zu haben, welche wohl zu einer genauen Prüfung derselben aufmuntern kann, wofern man nur ihren Sinn wohl begreift, welches in dergleichen Art von Erkenntniss nicht so leicht ist.

Ich will indessen noch einigen Missdeutungen vorzukommen suchen. Man würde mich ganz und gar nicht verstehen, wenn man sich einbildete, ich hätte durch den ersten Satz sagen wollen: dass überhaupt die Summe der Realität durch die Weltveränderungen gar nicht vermehrt

noch vermindert werde. Dieses ist so ganz und gar nicht mein Sinn, dass auch die zum Beispiel angeführte mechanische Regel gerade das Gegentheil verstattet. Denn durch den Stoss der Körper wird die Summe der Bewegungen bald vermehrt, bald vermindert, wenn man sie für sich betrachtet, allein das Facit, nach der zugleich beigefügten Art geschätzt, ist dasjenige, was einerlei bleibt. Denn die Entgegensetzungen sind in vielen Fällen nur potential, wo die Bewegkräfte einander wirklich nicht aufheben und wo also eine Vermehrung statt findet. Allein nach der einmal zur Richtschnur angenommenen Schätzung müssen doch auch diese von einander abgezogen werden.

Eben so muss man bei der Anwendung dieses Satzes auf unmechanische Veränderungen urtheilen. Ein gleicher Missverstand würde es seyn, wenn man sich einfallen liesse, dass nach eben demselben Satze die Vollkommenheit der Welt gar nicht wachsen könnte. Denn es wird ja durch diesen Satz gar nicht geleugnet, dass die Summe der Realität überhaupt nicht natürlicher Weise sollte vermehrt werden können. Ueberdies besteht in diesem Conflictus der entgegengesetzten Realgründe gar sehr die Vollkommenheit der Welt überhaupt, gleichwie der materielle Theil derselben ganz offenbar blos durch den Streit der Kräfte in einem regelmässigen Laufe erhalten wird. Und es ist immer ein grosser Missverstand, wenn man die Summe der Realität mit der Grösse der Vollkommenheit als einerlei ansieht. Wir haben oben gesehen, dass Unlust eben so wohl positiv sey wie Lust, wer würde sie aber eine Vollkommenheit nennen?

3.

Wir haben schon angemerkt, dass es oftmals schwer sey auszumachen, ob gewisse Verneinungen der Natur blosse Mängel um eines fehlenden Grundes willen, oder Beraubungen seyen aus der Realentgegensetzung zweier positiven Gründe. In der materialen Welt sind die Beispiele hiervon häufig. Die zusammenhängenden Theile

eines jeden Körpers drücken gegen einander mit wahren Kräften (der Anziehung), und die Folge dieser Bestrebungen würde die Verringerung des Rauminhaltes seyn, wenn nicht eben so wahrhafte Thätigkeiten ihnen im gleichen Grade entgegenwirkten, durch die Zurückstossuug der Elemente, deren Wirkung der Grund der Undurchdringlichkeit ist. Hier ist Ruhe, nicht weil Bewegkräfte fehlen, sondern weil sie einander entgegenwirken. Eben so ruhen die Gewichte an beiden Wagearmen, wenn sie nach den Gesetzen des Gleichgewichts am Hebel angebracht sind. Man kann diesen Begriff weit über die Grenzen der materiellen Welt ausdehnen. Es ist eben nicht nöthig, dass, wann wir glauben in einer gänzlichen Unthätigkeit des Geistes zu seyn, die Summe der Realgründe des Denkens und Begehrens kleiner sey, als in dem Zustande, da sich einige Grade dieser Wirksamkeit dem Bewusstseyn offenbaren. Saget dem gelehrtesten Manne in den Augenblikken, da er müssig und ruhig ist, dass er etwas erzählen und von seiner Einsicht soll hören lassen. Er weiss nichts, und ihr findet ihn in diesem Zustande leer, ohne bestimmte Erwägungen oder Beurtheilungen. Gebet ihm nur Anlass durch eine Frage, oder durch Eure eigenen Urtheile. Seine Wissenschaft offenbart sich in einer Reihe von Thätigkeiten, die eine solche Richtung haben, dass sie ihm und Euch das Bewusstseyn dieser seiner Einsicht möglich machen. Ohne Zweifel waren die Realgründe dazu lange in ihm anzutreffen, aber da die Folge in Ansehung des Bewusstseyns Zero war, zo mussten sie einander in so ferne entgegengesetzt gewesen seyn. So liegt derjenige Donner, den die Kunst zum Verderben erfand, in dem Zeughause eines Fürsten aufbehalten zu einem künftigen Kriege, in drohender Stille, bis wenn ein verrätherischer Zunder ihn berührt, er im Blitze auffährt und um sich her Alles verwüstet. Die Spannfedern, die unaufhörlich bereit waren aufzuspringen, lagen in ihm durch mächtige Anziehung gebunden, und erwarteten den Reiz eines Feuerfunkens, um sich zu befreien. Es steckt etwas Grosses, und wie mich

dünkt, sehr Richtiges in dem Gedanken des Herrn von Leibnitz: die Seele befasst das ganze Universum mit ihrer Vorstellungskraft, obgleich nur ein unendlich kleiner Theil dieser Vorstellungen klar ist. In der That müssen alle Arten von Begriffen nur auf der innern Thätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde, beruhen. Äussere Dinge können wohl die Bedingung enthalten, unter welcher sie sich auf eine oder andere Art hervorthun, aber nicht die Kraft, sie wirklich hervorzubringen. Die Denkungskraft der Seele muss Realgründe zu ihnen allen enthalten, so viel ihrer natürlicher Weise in ihr entspringen sollen, und die Erscheinungen der entstehenden und vergehenden Kenntnisse sind allem Ansehen nach nur der Einstimmung oder Entgegensetzung aller dieser Thätigkeit beizumessen. Man kann diese Urtheile als Erläuterungen des ersten Satzes der vorigen Nummer ansehen.

In moralischen Dingen ist das Zero gleichfalls nicht immer als eine Verneinung des Mangels zu betrachten, und eine positive Folge von mehr Grösse nicht jederzeit ein Beweis von einer grössern Thätigkeit, die in der Richtung auf diese Folge angewandt worden. Gebet einem Menschen zehn Grade Leidenschaft, die in einem gewissen Falle den Regeln der Pflicht widerstreitet, z. E. Geldgeiz. Lasset ihn zwölf Grade Bestrebung nach Grundsätzen der Nächstenliebe anwenden; die Folge ist von zwei Graden, so viel als er wohlthätig und hülfreich seyn wird. Gedenket Euch einen andern von drei Graden Geldbegierde, und von sieben Graden Vermögen nach Grundsätzen der Verbindlichkeit zu handeln. Die Handlung wird vier Grade gross seyn, als so viel nach dem Streite seiner Begierde er einem andern Menschen nützlich seyn wird. Es ist aber unstreitig, dass: in so ferne die gedachte Leidenschaft als natürlich und unwillkührlich kann angesehen werden, der moralische Werth der Handlung des ersteren grösser sey als des zweiten, obzwar, wenn man sie durch die lebendige Kraft schätzen wollte, die Folge in dem letztern Falle jene übertrifft. Un deswillen ist es Menschen un-

möglich, denGrad der tugendhaften Gesinnung anderer aus ihren Handlungen sicher zu schliessen, und es hat auch derjenige das Richten sich allein vorbehalten, der in das Innerste der Herzen sieht.

4.

Wenn man es wagen will, diese Begriffe auf die so gebrechliche Erkenntniss anzuwenden, welche Menschen von der unendlichen Gottheit haben können, welche Schwierigkeiten umgeben alsdann nicht unsere äussersten Bestrebungen? Da wir die Grundlage zu diesen Begriffen nur von uns selbst hernehmen können, so ist es in den mehresten Fällen dunkel, ob wir diese Idee eigentlich oder nur vermittelst einiger Analogie auf diesen unbegreiflichen Gegenstand übertragen sollen. Simonides ist noch immer ein Weiser, der nach vielfältiger Zögerung und Aufschub seinem Fürsten die Antwort gab: je mehr ich über Gott nachsinne, desto weniger vermag ich ihn einzusehen. So lautet nicht die Sprache des gelehrten Pöbels. Er weiss nichts, er versteht nichts, aber er redet von Allem, und was er redet, darauf pocht er. In dem höchsten Wesen können keine Gründe der Beraubung, oder einer Realentgegensetzung statt finden. Denn weil in ihm und durch ihn Alles gegeben ist, so ist durch den Allbesitz der Bestimmungen in seinem eigenen Daseyn keine innere Aufhebung möglich. Um deswillen ist das Gefühl der Unlust kein Prädicat, welches der Gottheit geziemend ist. Der Mensch hat niemals eine Begierde zu einem Gegenstande, ohne das Gegentheil positiv zu verabscheuen, d. i. nicht allein so, dass die Beziehung seines Willens das contradictorische Gegentheil der Begierde, sondern ihr Realentgegengesetztes (Abscheu), nämlich eine Folge aus positiver Unlust ist. Bei jeder Begierde, die ein treuer Führer hat, seinen Schüler wohl zu ziehen, ist ein jeder Erfolg, der seinem Begehren nicht gemäss ist, ihm positiv entgegen und ein Grund der Unlust. Die Verhältnisse der Gegenstände auf den göttlichen Willen sind von ganz anderer Art. Eigentlich ist

kein äusseres Ding ein Grund weder der Lust noch Unlust in demselben: denn er hängt nicht im mindesten von etwas anderm ab, und es wohnt dem durch sich selbst Seligen nicht diese reine Lust bei, weil das Gute ausser ihm existirt, sondern es existirt dieses Gute darum, weil die ewige Vorstellung seiner Möglichkeit, und die damit verbundene Lust ein Grund der vollzogenen Begierde ist. Wenn man die concrete Vorstellung von der Natur des Begehrens alles Erschaffenen hiermit vergleicht, so wird man gewahr, dass der Wille des Unerschaffenen wenig Ähnliches damit haben könne; welches denn auch in Ansehung der übrigen Bestimmungen demjenigen nicht unerwartet seyn wird, welcher dieses wohl fasst, dass der Unterschied in der Qualität unermesslich seyn müsse, wenn man Dinge vergleicht, deren die einen für sich selbst nichts sind, das andere aber, durch welches allein Alles ist.

Allgemeine Anmerkung.

Da der gründlichen Philosophen, wie sie sich selbst nennen, täglich mehr werden, die so tief in alle Sachen einschauen, dass ihnen auch nichts verborgen bleibt, was sie nicht erklären und begreifen könnten; so sehe ich schon voraus, dass der Begriff der Realentgegensetzung, welcher im Anfange dieser Abhandlung von mir zum Grunde gelegt worden, ihnen sehr seicht, und der Begriff der negativen Grössen, der darauf gebaut worden, nicht gründlich genug vorkommen werde. Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniss mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben, schmeichle mir durch mein Unvermögen ein Recht zu dem Beistande dieser grossen Geister zu haben, dass ihre hohe Weisheit die Lücke ausfüllen möge, die meine mangelhafte Einsicht hat übrig lassen müssen.

Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, dar-

um weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. So ist die Nothwendigkeit ein Grund der Unveränderlichkeit, die Zusammensetznng ein Grund der Theilbarkeit, die Unendlichkeit ein Grund der Allwissenheit etc. etc., und diese Verknüpfung des Grundes mit der Folge kann ich deutlich einsehen, weil die Folge wirklich einerlei ist mit einem Theilbegriffe des Grundes, und, indem sie schon in ihm befasst wird, durch denselben nach der Regel der Einstimmung gesetzt wird. Wie aber etwas aus etwas anderm, aber nicht nach der Regel der Identität, fliesse, das ist etwas, welches ich mir gerne möchte deutlich machen lassen. Ich nenne die erstere Art eines Grundes den logischen Grund, weil seine Beziehung auf die Folge logisch, nämlich deutlich nach der Regel der Identität kann eingesehen werden, den Grund aber der zweiten Art nenne ich den Realgrund, weil diese Beziehung wohl zu meinen wahren Begriffen gehört, aber die Art derselben auf keinerlei Weise kann beurtheilt werden.

Was nun diesen Realgrund und dessen Beziehung auf die Folge anlangt, so stellt sich meine Frage in dieser einfachen Gestalt dar: wie soll ich es verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas anders sey? Eine logische Folge wird eigentlich nur darum gesetzt, weil sie einerlei ist mit dem Grunde. Der Mensch kann fehlen; der Grund dieser Fehlbarkeit liegt in der Endlichkeit seiner Natur, denn wenn ich den Begriff eines endlichen Geistes auflöse, so sehe ich, dass die Fehlbarkeit in demselben liege, das ist, einerlei sey mit demjenigen, was in dem Begriffe eines endlichen Geistes enthalten ist. Allein der Wille Gottes enthält den Realgrund vom Daseyn der Welt. Der göttliche Wille ist etwas. Die existirende Welt ist etwas ganz anders. Indessen durch das Eine wird das Andre gesetzt. Der Zustand, in welchem ich den Namen Stagirit höre, ist etwas, dadurch wird etwas anders, nämlich mein Gedanke von einem Philosophen gesetzt. Ein Körper *A* ist in Bewegung, ein anderer *B* in der geraden Linie dersel-

ben in Ruhe. Die Bewegung von *A* ist etwas, die von *B* ist etwas anders, und doch wird durch die eine die andre gesetzt. Ihr möget nun den Begriff vom göttlichen Wollen zergliedern, so viel Euch beliebt, so werdet Ihr niemals eine existirende Welt darin antreffen, als wenn sie darin enthalten, und um der Identität willen dadurch gesetzt sey, und so in den übrigen Fällen. I c h l a s s e m i c h a u c h d u r c h d i e W ö r t e r , U r s a c h e u n d W i r k u n g , K r a f t u n d H a n d l u n g n i c h t a b s p e i s e n . D e n n , w e n n i c h e t w a s s c h o n a l s e i n e U r s a c h e w o v o n a n s e h e , o d e r i h r d e n B e g r i f f e i n e r K r a f t b e i l e g e , s o h a b e i c h i n i h r s c h o n d i e B e z i e h u n g d e s R e a l g r u n d e s z u d e r F o l g e g e d a c h t , u n d d a n n i s t e s l e i c h t , d i e P o s i t i o n d e r F o l g e n a c h d e r R e g e l d e r I d e n t i t ä t e i n z u s e h e n . Z. E. durch den allmächtigen Willen Gottes kann man ganz deutlich das Daseyn der Welt verstehen. Allein hier bedeutet die Macht dasjenige Etwas in Gott, wodurch andre Dinge gesetzt werden. Dieses Wort aber bezeichnet schon die Beziehung eines Realgrundes auf die Folge, die ich mir gerne möchte erklären lassen. Gelegentlich merke ich nur an, dass die Eintheilung des Herrn C r u s i u s in den Ideal- und Realgrund von der meinigen gänzlich unterschieden sey. Denn sein Idealgrund ist einerlei mit dem Erkenntnissgrunde, und da ist leicht einzusehen, dass, wenn ich etwas schon als einen Grund ansehe, ich daraus die Folge schliessen kann. Daher nach seinen Sätzen der Abendwind ein Realgrund von Regenwolken ist, und zugleich ein Idealgrund, weil ich sie daraus erkennen und voraus vermuthen kann. Nach unsern Begriffen aber ist der Realgrund niemals ein logischer Grund, und durch den Wind wird der Regen nicht zufolge der Regel der Identität gesetzt. Die von uns oben vorgetragene Unterscheidung der logischen und realen Entgegensetzung ist der jetzt gedachten vom logischen und Real-Grunde parallel.

Die erstere sehe ich deutlich ein, vermittelst des Satzes vom Widerspruche, und ich begreife, wie, wenn ich die Unendlichkeit Gottes setze, dadurch das Prädicat der

Sterblichkeit aufgehoben wird, weil es nämlich jener widerspricht. Allein, wie durch die Bewegung eines Körpers die Bewegung eines andern aufgehoben werde, da diese mit jener doch nicht im Widerspruche steht, das ist eine andere Frage. Wenn ich die Undurchdringlichkeit voraussetze, welche mit einer jeden Kraft, die in den Raum, den ein Körper einnimmt, einzudringen trachtet, in realer Entgegensetzung steht, so kann ich die Aufhebung der Bewegungen schon verstehen; alsdenn habe ich aber eine Realentgegensetzung auf eine andere gebracht. Man versuche nun, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären, und deutlich könne zu erkennen geben, wie darum, weil etwas ist, etwas anders aufgehoben werde, und ob man etwas mehr sagen könne, als was ich davon sagte, nämlich, lediglich, dass es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe. Ich habe über die Natur unseres Erkenntnisses, in Ansehung unserer Urtheile von Gründen und Folgen nachgedacht, und ich werde das Resultat dieser Betrachtungen dereinst ausführlich darlegen. Aus demselben findet sich, dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urtheil, sondern blos durch einen Begriff könne ausgedrückt werden, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so doch, dass zuletzt alle unsere Erkenntniss von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältniss zur Folge gar nicht kann deutlich gemacht werden. Bis dahin werden diejenigen, deren angemaasste Einsicht keine Schranken kennt, die Methoden ihrer Philosophie versuchen, bis wie weit sie in dergleichen Fragen gelangen können.

VI.

DER

EINZIG MÖGLICHE

BEWEISGRUND

ZU EINER

DEMONSTRATION

DES

DASEYNS GOTTES.

1763.

VI.

DER
EINZIG MÖGLICHE
BEWEISGRUND
ZU EINER
DEMONSTRATION
DES
DASEYNS GOTTES.

1763.

Vorrede.

Nec mea dona tibi studio disposta fideli,
Intellecta prius quam sint, contemta relinquas.
Lucretius.

Ich habe keine so hohe Meinung von dem Nutzen einer Bemühung, wie die gegenwärtige ist, als wenn die wichtigste aller unserer Erkenntnisse: es ist ein Gott, ohne Beihülfe tiefer metaphysischer Untersuchungen wanke und in Gefahr sey. Die Vorsehung hat nicht gewollt, dass unsere zur Glückseligkeit höchst nöthigen Einsichten auf der Spitzfindigkeit feiner Schlüsse beruhen sollten, sondern sie dem natürlichen gemeinen Verstande unmittelbar überliefert, der, wenn man ihn nicht durch falsche Kunst verwirrt, nicht ermangelt, uns gerade zum Wahren und Nützlichen zu führen, in so ferne wir desselben äusserst bedürftig sind. Daher derjenige Gebrauch der gesunden Vernunft, der selbst noch innerhalb der Schranken gemeiner Einsichten ist, genugsam überführende Beweisthümer von dem Daseyn und den Eigenschaften dieses Wesens an die Hand giebt, obgleich der subtile Forscher allerwärts die Demonstration und die Abgemessenheit genau bestimmter Begriffe oder regelmässig verknüpfter Vernunftschlüsse vermisst. Gleichwohl kann man sich nicht entbrechen, diese Demonstration zu untersuchen, ob sie sich nicht irgendwo darböte. Denn ohne der billigen Begierde zu erwähnen, deren ein der Nachforschung gewohnter Ver-

stand sich nicht entschlagen kann, in einer so wichtigen Erkenntniss etwas Vollständiges und deutlich Begriffenes zu erreichen, so ist noch zu hoffen, dass eine dergleichen Einsicht, wenn man ihrer mächtig geworden, viel mehreres in diesem Gegenstande aufklären könnte. Zu diesem Zwecke aber zu gelangen, muss man sich auf den bodenlosen Abgrund der Metaphysik wagen. Ein finsterer Ocean ohne Ufer und ohne Leuchtthürme, wo man es wie der Seefahrer auf einem unbeschifften Meere anfangen muss, welcher, sobald er irgendwo Land betritt, seine Fahrt prüft und untersucht, ob nicht unbemerkte Seeströme seinen Lauf verwirrt haben, aller Behutsamkeit ungeachtet, die die Kunst zu schiffen nur immer gebieten mag.

Diese Demonstration ist indessen noch niemals erfunden worden, welches schon von Andern angemerkt ist. Was ich hier liefere, ist auch nur der Beweisgrund zu einer Demonstration, ein mühsam gesammeltes Baugeräthe, welches der Prüfung des Kenners vor Augen gelegt ist, um aus dessen brauchbaren Stücken nach den Regeln der Dauerhaftigkeit und der Wohlgereimtheit das Gebäude zu vollführen. Eben so wenig, wie ich dasjenige, was ich liefere, für die Demonstration selber will gehalten wissen, so wenig sind die Auflösungen der Begriffe, deren ich mich bediene, schon Definitionen. Sie sind, wie mich dünkt, richtige Merkmale der Sachen, wovon ich handle, tüchtig, um daraus zu abgemessenen Erklärungen zu gelangen, und an sich selbst zur Wahrheit und Deutlichkeit brauchbar, aber sie erwarten noch die letzte Hand des Künstlers, um den Definitionen beigezählt zu werden. Es giebt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut Alles zu erklären und Alles zu demonstriren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Unternehmungen wagt.

Die Betrachtungen, die ich darlege, sind die Folgen eines langen Nachdenkens, aber die Art des Vortrags hat das Merkmal einer unvollendeten Ausarbeitung an sich, in

so ferne verschiedene Beschäftigungen die dazu erforderliche Zeit nicht übrig gelassen haben. Es ist indessen eine sehr vergebliche Einschmeichlung, den Leser um Verzeihung zu bitten, dass man ihm, um welcher Ursachen willen es auch sey, nur mit etwas Schlechtem habe aufwarten können. Er wird es niemals vergeben, man mag sich entschuldigen, wie man will. In meinem Falle ist die nicht völlig ausgebildete Gestalt des Werkes nicht sowohl einer Vernachlässigung, als einer Unterlassung aus Absichten beizumessen. Ich wollte nur die ersten Züge eines Hauptrisses entwerfen, nach welchem, wie ich glaube, ein Gebäude von nicht geringer Vortrefflichkeit könnte aufgeführt werden, wenn unter geübtern Händen die Zeichnung in den Theilen mehr Richtigkeit und im Ganzen eine vollendete Regelmässigkeit erhielte. In dieser Absicht wäre es unnöthig gewesen, gar zu viel ängstliche Sorgfalt zu verwenden, um in einzelnen Stücken alle Züge genau auszumalen, da der Entwurf im Ganzen allererst das strenge Urtheil der Meister in der Kunst abzuwarten hat. Ich habe daher öfters nur Beweisthümer angeführt, ohne mir anzumaassen, dass ich ihre Verknüpfung mit der Folgerung fürjetzt deutlich zeigen könnte. Ich habe bisweilen gemeine Verstandesurtheile angeführt, ohne ihnen durch logische Kunst die Gestalt der Festigkeit zu geben, die ein Baustück in einem System haben muss, entweder weil ich es schwer fand, oder weil die Weitläufigkeit der nöthigen Vorbereitung der Grösse, die das Werk haben sollte, nicht gemäss war, oder auch, weil ich mich berechtigt zu seyn glaubte, da ich keine Demonstration ankündige, der Forderung, die man mit Recht an systematische Verfasser thut, entschlagen zu seyn. Ein kleiner Theil derer, die sich das Urtheil über Werke des Geistes anmaassen, wirft kühne Blicke auf das Ganze eines Versuchs, und betrachtet vornämlich die Beziehung, die die Hauptstücke zu einem tüchtigen Bau haben könnten, wenn man gewisse Mängel ergänzte, oder Fehler verbesserte. Diese Art Leser ist es, deren Urtheil der

menschlichen Erkenntniss vornämlich nutzbar ist. Was die übrigen anlangt, welche, unvermögend, eine Verknüpfung im Grossen zu übersehen, an einem oder andern kleinen Theile grüblerisch geheftet sind, unbekümmert, ob der Tadel, den es etwa verdiente, auch den Werth des Ganzen anfechte, und ob nicht Verbesserungen in einzelnen Stücken den Hauptplan, der nur in Theilen fehlerhaft ist, erhalten können, diese, die nur immer bestrebt sind, einen jeden angefangenen Bau in Trümmer zu verwandeln, können zwar um ihrer Menge willen zu fürchten seyn, allein ihr Urtheil ist, was die Entscheidung des wahren Werthes anlangt, bei Vernünftigen von weniger Bedeutung.

Ich habe mich an einigen Orten vielleicht nicht umständlich genug erklärt, um denen, die nur eine scheinbare Veranlassung wünschen, auf eine Schrift den bitteren Vorwurf des Irrglaubens zu werfen, alle Gelegenheit dazu zu benehmen, allein welche Behutsamkeit hätte dieses auch wohl verhindern können? Ich glaube indessen für diejenigen deutlich genug geredet zu haben, die nichts anders in einer Schrift finden wollen, als was des Verfassers Absicht gewesen ist, hinein zu legen. Ich habe mich so wenig wie möglich mit Widerlegungen eingelassen, so sehr auch meine Sätze von Anderer ihren abweichen. Diese Entgegenstellung ist etwas, das ich dem Nachdenken des Lesers, der beide eingesehen hat, überlasse. Wenn man die Urtheile der unverstellten Vernunft in verschiedenen denkenden Personen mit der Aufrichtigkeit eines unbestochenen Sachwalters prüfte, der von zwei streitigen Theilen die Gründe so abwägt, dass er sich in Gedanken in die Stelle derer, die sie vorbringen, selbst versetzt, um sie so stark zu finden, als sie nur immer werden können, und dann allererst auszumachen, welchem Theile er sich widmen wolle, so würde viel weniger Uneinigkeit in den Meinungen der Philosophen seyn, und eine ungeheuchelte Billigkeit, sich selbst der Sache des Gegentheils in dem Grade anzunehmen, als es möglich

ist, würde bald die forschenden Köpfe auf Einem Wege vereinigen.

In einer schweren Betrachtung, wie die gegenwärtige ist, kann ich mich wohl zum Voraus darauf gefasst machen, dass mancher Satz unrichtig, manche Erläuterung unzulänglich, und manche Ausführung gebrechlich und mangelhaft seyn werde. Ich mache keine solche Forderung auf eine unbeschränkte Unterzeichnung des Lesers, die ich selbsten schwerlich einem Verfasser bewilligen würde. Es wird mir daher nicht befremdend seyn, von Andern in manchen Stücken eines Bessern belehrt zu werden, auch wird man mich gelehrig finden, solchen Unterricht anzunehmen. Es ist schwer, dem Anspruche auf Richtigkeit zu entsagen, den man im Anfange zuversichtlich äusserte, als man Gründe vortrug, allein es ist nicht eben so schwer, wenn dieser Anspruch gelinde, unsicher und bescheiden war. Selbst die feinste Eitelkeit, wenn sie sich wohl versteht, wird bemerken, dass nicht weniger Verdienst dazu gehört, sich überzeugen zu lassen, als selbst zu überzeugen, und dass jene Handlung vielleicht mehr wahre Ehre macht, in so ferne mehr Entsagung und Selbstprüfung dazu als zu der andern erfordert wird. Es könnte scheinen, eine Verletzung der Einheit, die man bei der Betrachtung seines Gegenstandes vor Augen haben muss, zu seyn, dass hin und wieder ziemlich ausführliche physische Erläuterungen vorkommen; allein da meine Absicht in diesen Fällen vornämlich auf die Methode, vermittelst der Naturwissenschaft zur Erkenntniss Gottes hinaufzusteigen, gerichtet ist, so habe ich diesen Zweck ohne dergleichen Beispiele nicht wohl erreichen können. Die siebente Betrachtung der zweiten Abtheilung bedarf desfalls etwas mehr Nachsicht, vornämlich da ihr Inhalt aus einem Buche, welches ich ehedem ohne Nennung meines Namens herausgab*,

* Der Titel desselben ist: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Königsberg und Leipzig 1755. Diese Schrift, die wenig bekannt geworden, muss unter andern auch nicht zur Kenntniss

gezogen worden, wo hiervon ausführlicher, ob zwar in Verknüpfung mit verschiedenen etwas gewagten Hypothesen gehandelt ward. Die Verwandtschaft indessen, die zum mindesten die erlaubte Freiheit, sich an solche Erklärungen zu wagen, mit meiner Hauptabsicht hat, ingleichen der Wunsch, Einiges an dieser Hypothese von Kennern beurtheilt zu sehen, haben veranlasst, diese Betrachtung einzumischen, die vielleicht zu kurz ist, um alle Gründe derselben zu verstehen, oder auch zu weitläufig für diejenigen, die hier nichts wie Metaphysik anzutreffen vermuthen, und von denen sie füglich kann überschlagen werden.

Das Werk selber besteht aus drei Abtheilungen; davon die erste den Beweisgrund selber, die zweite den weitläufigen Nutzen desselben, die dritte aber Gründe vorlegt, um darzuthun, dass kein anderer zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes möglich sey.

des berühmten Hrn. J. H. Lambert gelangt seyn, der sechs Jahre hernach, in seinen Kosmologischen Briefen 1761, eben dieselbe Theorie, von der systematischen Verfassung des Weltbaues im Grossen, der Milchstrasse, den Nebelsternen u. s. f. vorgetragen hat, die man in meiner gedachten Theorie des Himmels im ersten Theile, ingleichen in der Vorrede daselbst antrifft, und wovon etwas in einem kurzen Abrisse des gegenwärtigen Werks weiter unten angezeigt wird. Die Übereinstimmung der Gedanken dieses sinnreichen Mannes mit denen, die ich damals vortrug, welche fast bis auf die kleineren Züge untereinander übereinkommen, vergrössert meine Vermuthung: dass dieser Entwurf in der Folge mehrere Bestätigung erhalten werde.

Erste Abtheilung,

worin der Beweisgrund zur Demonstration des Daseyns Gottes geliefert wird.

Erste Betrachtung.

Vom Daseyn überhaupt.

Die Regel der Gründlichkeit erfordert es nicht allemal, dass selbst im tiefsinnigsten Vortrage ein jeder vorkommender Begriff entwickelt oder erklärt werde; wenn man nämlich versichert ist, dass der blos klare gemeine Begriff in dem Falle, da er gebraucht wird, keinen Missverstand veranlassen könne; so wie der Messkünstler die geheimsten Eigenschaften und Verhältnisse des Ausgedehnten mit der grössten Gewissheit aufdeckt, ob er sich gleich hierbei lediglich des gemeinen Begriffs vom Raume bedient, und wie selbst in der allertiefsinnigsten Wissenschaft das Wort Vorstellung genau genug verstanden und mit Zuversicht gebraucht wird, wiewohl seine Bedeutung niemals durch eine Erklärung kann aufgelöst werden.

Ich würde mich daher in diesen Betrachtungen nicht bis zur Auflösung des sehr einfachen und wohlverstandenen Begriffs des Daseyns versteigen, wenn nicht hier gerade der Fall wäre, wo diese Verabsäumung Verwirrung und wichtige Irrthümer veranlassen kann. Es ist sicher, dass er in der übrigen ganzen Weltweisheit so unentwickelt, wie er im gemeinen Gebrauch vorkommt, ohne Bedenken

könne angebracht werden, die einzige Frage vom absolut nothwendigen und zufälligen Daseyn ausgenommen, denn hier hat eine subtilere Nachforschung aus einem unglücklich gekünstelten sonst sehr reinen Begriff irrige Schlüsse gezogen, die sich über einen der erhabensten Theile der Weltweisheit verbreitet haben.

Man erwarte nicht, dass ich mit einer förmlichen Erklärung des Daseyns den Anfang machen werde. Es wäre zu wünschen, dass man dieses niemals thäte, wo es so unsicher ist, richtig erklärt zu haben, und dieses ist es öfter, als man wohl denkt. Ich werde so verfahren als einer, der die Definition sucht, und sich zuvor von demjenigen versichert, was man mit Gewissheit bejahend oder verneinend von dem Gegenstande der Erklärung sagen kann, ob er gleich noch nicht ausmacht, worin der ausführlich bestimmte Begriff desselben bestehe. Lange vorher, ehe man eine Erklärung von seinem Gegenstande wagt, und selbst dann, wenn man sich gar nicht getraut sie zu geben, kann man viel von derselben Sache mit grössester Gewissheit sagen. Ich zweifle, dass Einer jemals richtig erklärt habe, was der Raum sey. Allein, ohne mich damit einzulassen, bin ich gewiss, dass, wo er ist, äussere Beziehungen seyn müssen, dass er nicht mehr als drei Abmessungen haben könne, u. s. w. Eine Begierde mag seyn, was sie will, so gründet sie sich auf irgend eine Vorstellung; sie setzt eine Lust an dem Begehrten voraus u. s. f. Oft kann aus diesem, was man vor aller Definition von der Sache gewiss weiss, das, was zur Absicht unserer Untersuchung gehört, ganz sicher hergeleitet werden, und man wagt sich alsdenn in unnöthige Schwierigkeiten, wenn man sich bis dahin versteigt. Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebahnten Strasse sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik, hat eine Menge solcher Fehltritte veranlasst, die man beständig vor Augen sieht, und doch ist wenig Hoffnung, dass man dadurch gewarnt und behutsamer zu seyn lernen werde. Diese Methode ist es allein,

kraft welcher ich einige Aufklärungen hoffe, die ich vergeblich bei Andern gesucht habe; denn was die schmeichelhafte Vorstellung anlangt, die man sich macht, dass man durch grössere Scharfsinnigkeit es besser als Andre treffen werde, so versteht man wohl, dass jederzeit Alle so geredet haben, die uns aus einem fremden Irrthum in den ihrigen haben ziehen wollen.

1.

Das Daseyn ist gar kein Prädicat oder Determination von irgend einem Dinge.

Dieser Satz scheint seltsam und widersinnig, allein er ist ungezweifelt gewiss. Nehmet ein Subject, welches Ihr wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenkliche Prädicate, selbst die der Zeit und des Orts nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet Ihr bald begreifen, dass er mit allen diesen Bestimmungen existiren, oder auch nicht existiren kann. Das Wesen, welches dieser Welt und diesem Helden in derselben das Daseyn gab, konnte alle diese Prädicate, nicht ein einiges ausgenommen, erkennen, und ihn doch als ein blos mögliches Ding ansehen, das, seinen Rathschluss ausgenommen, nicht existirt. Wer kann in Abrede ziehen, dass Millionen von Dingen, die wirklich nicht da sind, nach allen Prädicaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten, blos möglich seyen; dass in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige ermangle, obgleich das Daseyn nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. Es kann also nicht statt finden, dass, wenn sie existiren, sie ein Prädicat mehr enthielten, denn bei der Möglichkeit eines Dinges nach seiner durchgängigen Bestimmung kann gar kein Prädicat fehlen. Und wenn es Gott gefallen hätte, eine andere Reihe der Dinge, eine andere Welt zu schaffen, so würde sie mit allen den Bestimmungen und keinen mehr existirt haben, die er an ihr doch erkennt, ob sie gleich blos möglich ist.

Gleichwohl bedient man sich des Ausdrucks vom Daseyn als eines Prädicats, und man kann dieses auch sicher und ohne besorgliche Irrthümer thun, so lange man es nicht darauf aussetzt, das Daseyn aus blos möglichen Begriffen herleiten zu wollen, wie man zu thun pflegt, wenn man die absolut nothwendige Existenz beweisen will. Denn alsdann sucht man umsonst unter den Prädicaten eines solchen möglichen Wesens, das Daseyn findet sich gewiss nicht darunter. Es ist aber das Daseyn in den Fällen, da es im gemeinen Redegebrauch als ein Prädicat vorkommt, nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat. Z. E. dem Seeeinhorn kommt die Existenz zu, dem Landeinhorn nicht. Es will dieses nichts anders sagen, als die Vorstellung des Seeeinhorns ist ein Erfahrungsbegriff, das ist, die Vorstellung eines existirenden Dinges. Daher man auch, um die Richtigkeit dieses Satzes von dem Daseyn einer solchen Sache darzuthun, nicht in dem Begriffe des Subjectes sucht, denn da findet man nur Prädicate der Möglichkeit, sondern in dem Ursprunge der Erkenntniss, die ich davon habe. Ich habe, sagt man, es gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben. Es ist daher kein völlig richtiger Ausdruck zu zagen: ein Seeeinhorn ist ein existirendes Thier, sondern umgekehrt, einem gewissen existirenden Seethiere kommen die Prädicate zu, die ich an einem Einhorn zusammen gedenke. Nicht: regelmässige Sechsecke existiren in der Natur, sondern gewissen Dingen in der Natur, wie den Bienen-Zellen, oder dem Bergkrystall, kommen die Prädicate zu, die in einem Sechsecke beisammen gedacht werden. Eine jede menschliche Sprache hat von den Zufälligkeiten ihres Ursprungs einige nicht zu ändernde Unrichtigkeiten, und es würde grüblerisch und unnütze seyn, wo in dem gewöhnlichen Gebrauche gar keine Missdeutungen daraus erfolgen können, an ihr zu künsteln und einzuschränken, genug, dass in den seltnern Fällen einer höher gesteigerten Betrachtung, wo es nöthig ist, diese Unterscheidungen beigefügt

werden. Man wird von dem hier Angeführten nur allererst zureichend urtheilen können, wenn man das Folgende wird gelesen haben.

2.

Das Daseyn ist die absolute Position eines Dinges, und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicate, welches als ein solches jederzeit blos beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird.

Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach, und mit dem vom Seyn überhaupt einerlei. Nun kann etwas als blos beziehungsweise gesetzt, oder besser blos die Beziehung *(respectus logicus)* von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Seyn, das ist, die Position dieser Beziehung nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urtheile. Wird nicht blos diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Seyn soviel als Daseyn.

So einfach ist dieser Begriff, dass man nichts zu seiner Auswickelung sagen kann, als nur die Behutsamkeit anzumerken, dass er nicht mit den Verhältnissen, die die Dinge zu ihrem Merkmale haben, verwechselt werde.

Wenn man einsieht, dass unsere gesammte Erkenntniss sich doch zuletzt in unauflöslichen Begriffen endige, so begreift man auch, dass es einige geben werde, die beinahe unauflöslich seyen, das ist, wo die Merkmale nur sehr wenig klärer und einfacher seyen, als die Sache selbst. Dieses ist der Fall bei unserer Erklärung von der Existenz. Ich gestehe gerne, dass durch dieselbe der Begriff des Erklärten nur in einem sehr kleinen Grade deutlich werde. Allein die Natur des Gegenstandes in Beziehung auf die Vermögen unseres Verstandes verstattet auch keinen höhern Grad.

Wenn ich sage, Gott ist allmächtig, so wird nur diese logische Beziehung zwischen Gott und der Allmacht gedacht, da das letztere ein Merkmal des erstern ist. Wei-

ter wird hier nichts gesetzt. Ob Gott sey, das ist, absolute gesetzt sey oder existire, das ist darin gar nicht enthalten. Daher auch dieses Seyn ganz richtig selbst bei den Beziehungen gebraucht wird, die Undinge gegen einander haben. Z. E. der Gott des Spinoza ist unaufhörlichen Veränderungen unterworfen.

Wenn ich mir vorstelle: Gott spreche über eine mögliche Welt sein allmächtiges Werde, so ertheilt er dem in seinem Verstande vorgestellten Ganzen keine neue Bestimmungen, er setzt nicht ein neues Prädicat hinzu, sondern er setzt diese Reihe der Dinge, in welcher Alles sonst nur beziehungsweise auf dieses Ganze gesetzt war, mit allen Prädicaten absolute oder schlechthin. Die Beziehungen aller Prädicate zu ihren Subjecten bezeichnen niemals etwas Existirendes, das Subject müsste denn schon als existirend vorausgesetzt werden. Gott ist allmächtig, muss ein wahrer Satz auch in dem Urtheil desjenigen bleiben, der dessen Daseyn nicht erkennt, wenn er mich nur wohl versteht, wie ich den Begriff Gottes nehme. Allein sein Daseyn muss unmittelbar zu der Art gehören, wie sein Begriff gesetzt wird, denn in den Prädicaten selber wird es nicht gefunden. Und wenn nicht schon das Subject als existirend vorausgesetzt ist, so bleibt es bei jeglichem Prädicate unbestimmt, ob es zu einem existirenden, oder blos möglichen Subject gehöre. Das Daseyn kann daher selber kein Prädicat seyn. Sage ich, Gott ist ein existirendes Ding, so scheint es, als wenn ich die Beziehung eines Prädicats zum Subjecte ausdrückte. Allein es liegt auch eine Unrichtigkeit in diesem Ausdruck. Genau gesagt, sollte es heissen: etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir zusammen genommen durch den Ausdruck Gott bezeichnen. Diese Prädicate sind beziehungsweise auf dieses Subject gesetzt, allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt.

Ich besorge, durch zu weitläufige Erläuterung einer so einfachen Idee unvernehmlich zu werden. Ich könnte

auch noch befürchten, die Zärtlichkeit derer, die vornämlich über Trockenheit klagen, zu beleidigen. Allein ohne diesen Tadel für etwas geringes zu halten, muss ich mir diesmal hierzu Erlaubniss ausbitten. Denn ob ich schon an der überfeinen Weisheit derjenigen, welche sichere und brauchbare Begriffe in ihrer logischen Schmelzküche so lange übertreiben, abziehen und verfeinern, bis sie in Dämpfen und flüchtigen Salzen verrauchen, so wenig Geschmack als Jemand anders finde, so ist der Gegenstand der Betrachtung, den ich vor mir habe, doch von der Art, dass man entweder gänzlich es aufgeben muss, eine demonstrativische Gewissheit davon jemals zu erlangen, oder es sich muss gefallen lassen, seine Begriffe bis in diese Atomen aufzulösen.

3.

Kann ich wohl sagen, dass im Daseyn mehr als in der blossen Möglichkeit sey?

Diese Frage zu beantworten, merke ich nur zuvor an, dass man unterscheiden müsse, was da gesetzt sey, und wie es gesetzt sey. Was das erstere anlangt, so ist in einem wirklichen Dinge nicht mehr gesetzt, als in einem blos möglichen, denn alle Bestimmungen und Prädicate des wirklichen können auch bei der blossen Möglichkeit desselben angetroffen werden, aber das Letztere betreffend, so ist allerdings durch die Wirklichkeit mehr gesetzt. Denn frage ich, wie ist alles dieses bei der blossen Möglichkeit gesetzt, so werde ich inne, es geschehe nur beziehungsweise auf das Ding selber, d. i., wenn ein Triangel ist, so sind drei Seiten, ein beschlossener Raum, drei Winkel, u. s. w. oder besser, die Beziehung dieser Bestimmungen zu einem solchen Etwas, wie ein Triangel ist, ist blos gesetzt, aber existirt er, so ist alles dieses absolute, d. i. die Sache selbst zusammt diesen Beziehungen, mithin mehr gesetzt. Um daher in einer so subtilen Vorstellung Alles zusammen zu fassen, was die Verwirrung

verhüten kann, so sage: in einem Existirenden wird nichts mehr gesetzt als in einem blos Möglichen (denn alsdann ist die Rede von den Prädicaten desselben), allein durch etwas Existirendes wird mehr gesetzt, als durch ein blos Mögliches, denn dieses geht auch auf absolute Position der Sache selbst. Sogar ist in der blossen Möglichkeit nicht die Sache selbst, sondern es sind blosse Beziehungen von Etwas zu Etwas nach dem Satze des Widerspruchs gesetzt, und es bleibt fest, dass das Daseyn eigentlich gar kein Prädicat von irgend einem Dinge sey. Obgleich meine Absicht hier gar nicht ist, mit Widerlegungen mich einzulassen, und meiner Meinung nach, wenn ein Verfasser mit vorurtheilsfreier Denkungsart Anderer Gedanken gelesen, und durch damit verknüpftes Nachdenken sie sich eigen gemacht hat, das Urtheil über seine neuen und abweichenden Lehrsätze ziemlich sicher dem Leser überlassen kann, so will ich doch nur mit wenig Worten darauf führen.

Die Wolf'sche Erklärung des Daseyns, dass es eine Ergänzung der Möglichkeit sey, ist offenbar sehr unbestimmt. Wenn man nicht schon vorher weiss, was über die Möglichkeit in einem Dinge kann gedacht werden, so wird man es durch diese Erklärung nicht lernen. Baumgarten führt die durchgängige innere Bestimmung, in so ferne sie dasjenige ergänzt, was durch die im Wesen liegenden oder daraus fliessenden Prädicate unbestimmt gelassen ist, als dasjenige an, was im Daseyn mehr, als in der blossen Möglichkeit ist; allein wir haben schon gesehen, dass in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten niemals ein Unterschied desselben von einem blos Möglichen liege. Ueberdies kann der Satz: dass ein mögliches Ding, als ein solches betrachtet, in Ansehung vieler Prädicate unbestimmt sey, wenn er so nach dem Buchstaben genommen wird, eine grosse Unrichtigkeit veranlassen. Denn die Regel der Ausschliessung eines Mittlern zwischen zwei widersprechend Entgegengesetzten verbietet dieses, und es ist daher z. E. ein Mensch,

der nicht eine gewisse Statur, Zeit, Alter, Ort u. d. g. hätte, unmöglich. Man muss ihn vielmehr in diesem Sinne nehmen: durch die an einem Dinge zusammengedachten Prädicate sind viele andere ganz und gar nicht bestimmt, so wie durch dasjenige, was in dem Begriff eines Menschen als eines solchen zusammengenommen ist, in Ansehung der besondern Merkmale des Alters, Orts u. s. w. nichts ausgemacht wird. Aber diese Art der Unbestimmtheit ist alsdann eben sowohl bei einem existirenden, als bei einem blos möglichen Dinge anzutreffen, weswegen dieselbe zu keinem Unterschiede beider kann gebraucht werden. Der berühmte Crusius rechnet das Irgendwo und Irgendwenn zu den untrüglichen Bestimmungen des Daseyns. Allein ohne uns in die Prüfung des Satzes selber: dass Alles, was da ist, irgendwo oder irgendwenn seyn müsse, einzulassen, so gehören diese Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen. Denn so könnte an manchen bestimmten Orten mancher Mensch zu einer gewissen Zeit existiren, dessen alle Bestimmungen der Allwissende, so wie sie ihm beiwohnen würden, wenn er existirte, wohl kennt, und der gleichwohl wirklich nicht da ist; und der ewige Jude Ahasverus nach allen Ländern, die er durchwandern, oder allen Zeiten, die er durchleben soll, ist ohne Zweifel ein möglicher Mensch. Man wird doch hoffentlich nicht fordern, dass das Irgendwo und Irgendwenn nur dann ein zureichendes Merkmal des Daseyns sey, wenn das Ding wirklich da oder alsdenn ist, denn da würde man fordern, dass dasjenige schon eingeräumt werde, was man sich anheischig macht, durch ein taugliches Merkmal von selber kenntlich zu machen.

Zweite Betrachtung.

Von der innern Möglichkeit, in so ferne sie ein Daseyn voraussetzt.

1.

Nöthige Unterscheidung bei dem Begriffe der Möglichkeit.

Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich. Dieses ist ein wahrer Satz, wenn man es gleich dahin gestellt seyn lässt, dass es eine wahre Erklärung sey. Bei diesem Widerspruche aber ist klar, dass Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen müsse, das ist, dasjenige verneinen müsse, was in eben demselben zugleich bejaht ist. Selbst nach dem Herrn **Crusius**, der diesen Streit nicht blos in einen innern Widerspruch setzt, sondern behauptet, dass er überhaupt durch den Verstand nach einem ihm natürlichen Gesetze wahrgenommen werde, ist im Unmöglichen allemal eine Verknüpfung eines Etwas, was gesetzt, mit Etwas, wodurch es zugleich aufgehoben wird. Diese Repugnanz nenne ich das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit; das Materiale, was hierbei gegeben ist, und welches in solchem Streite steht, ist an sich selber Etwas, und kann gedacht werden. Ein Triangel, der viereckig wäre, ist schlechterdings unmöglich. Indessen ist gleichwohl ein Triangel, ingleichen etwas Viereckiges an sich selber Etwas. Diese Unmöglichkeit beruht lediglich auf logischen Beziehungen von einem Denklichen zum andern, da eins nur nicht ein Merkmal des andern seyn kann. Eben so muss in jeder Möglichkeit das Etwas, was gedacht wird, und dann die Übereinstimmung desjenigen, was in ihm zugleich gedacht wird, mit dem Satze des Widerspruchs, unterschieden werden. Ein Triangel, der einen rechten Winkel hat, ist an sich selber möglich. Der Triangel sowohl, als die rechten Winkel sind die Data oder das Materiale in diesem Möglichen, die Überein-

stimmung aber des einen mit dem andern nach dem Satze des Widerspruchs ist das Formale der Möglichkeit. Ich werde diese letztere auch das Logische in der Möglichkeit nennen, weil die Vergleichung der Prädicate mit ihren Subjecten nach der Regel der Wahrheit nichts anders als eine logische Beziehung ist; das Etwas, oder was in dieser Übereinstimmung steht, wird bisweilen das Reale der Möglichkeit heissen. Übrigens bemerke ich, dass hier jederzeit von keiner andern Möglichkeit oder Unmöglichkeit, als der innern oder schlechterdings und absolute so genannten die Rede seyn wird.

2.

Die innere Möglichkeit aller Dinge setzt irgend ein Daseyn voraus.

Es ist aus dem anjetzt Angeführten deutlich zu ersehen, dass die Möglichkeit wegfalle, nicht allein, wenn ein innerer Widerspruch als das Logische der Unmöglichkeit anzutreffen, sondern auch, wenn kein Materiale, kein Datum zu denken, da ist. Denn alsdann ist nichts Denkliches gegeben, alles Mögliche aber ist etwas, was gedacht werden kann, und dem die logische Beziehung, gemäss dem Satze des Widerspruchs, zukommt.

Wenn nun alles Daseyn aufgehoben wird, so ist nichts schlechthin gesetzt, es ist überhaupt gar nichts gegeben, kein Materiale zu etwas Denklichem, und alle Möglichkeit fällt gänzlich weg. Es ist zwar kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz. Denn da hierzu erfordert würde, dass etwas gesetzt und zugleich aufgehoben werden müsste, hier aber überall nichts gesetzt ist, so kann man freilich nicht sagen, dass diese Aufhebung einen innern Widerspruch enthalte. Allein, dass irgend eine Möglichkeit sey, und doch gar nichts Wirkliches, das widerspricht sich, weil, wenn nichts existirt, auch nichts gegeben ist, das da denklich wäre, und man sich selbst widerstreitet, wenn man gleichwohl will, dass etwas möglich sey. Wir haben in der Zergliederung des Begriffs vom

Daseyn verstanden, dass das Seyn oder schlechthingesetzt Seyn, wenn man diese Worte dazu nicht braucht, logische Beziehungen der Prädicate zu Subjecten auszudrücken, ganz genau einerlei mit dem Daseyn bedeute. Demnach zu sagen: es existirt nichts, heisst eben so viel, als es ist ganz und gar nichts; und es widerspricht sich offenbar, dessen ungeachtet hinzuzufügen, es sey etwas möglich.

3.

Es ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire.

Wodurch alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird, das ist schlechterdings unmöglich. Denn dieses sind gleichbedeutende Ausdrücke. Nun wird erstlich durch das, was sich selbst widerspricht, das Formale aller Möglichkeit, nämlich die Übereinstimmung mit dem Satze des Widerspruchs aufgehoben, daher ist, was in sich selbst widersprechend ist, schlechterdings unmöglich. Dieses ist aber nicht der Fall, in dem wir die gänzliche Beraubung alles Daseyns zu betrachten haben. Denn darin liegt, wie erwiesen ist, kein innerer Widerspruch. Allein, wodurch das Materiale und die Data zu allem Möglichen aufgehoben werden, dadurch wird auch alle Möglichkeit verneint. Nun geschieht dieses durch die Aufhebung alles Daseyns, also wenn alles Daseyn verneint wird, so wird auch alle Möglichkeit aufgehoben. Mithin ist schlechterdings unmöglich, dass gar nichts existire.

4.

Alle Möglichkeit ist in irgend etwas Wirklichem gegeben, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge.

Es ist von aller Möglichkeit insgesammt, und von jeder insonderheit darzuthun, dass sie etwas Wirkliches, es sey nun ein Ding oder mehrere, voraussetze. Diese Beziehung aller Möglichkeit auf irgend ein Daseyn kann

nun zwiefach seyn. Entweder das Mögliche ist nur denklich, in so ferne es selber wirklich ist, und dann ist die Möglichkeit in dem Wirklichen als eine Bestimmung gegeben; oder es ist möglich, darum, weil etwas anders wirklich ist, d. i., seine innere Möglichkeit ist als eine Folge durch ein anderes Daseyn gegeben. Die erläuternden Beispiele können noch nicht füglich hier herbeigeschafft werden. Die Natur desjenigen Subjects, welches das einzige ist, das zu einem Beispiele in dieser Betrachtung dienen kann, soll allererst erwogen werden. Indessen bemerke ich nur noch, dass ich dasjenige Wirkliche, durch welches, als einen Grund, die innere Möglichkeit anderer gegeben ist, den ersten Real-Grund dieser absoluten Möglichkeit nennen werde, so wie der Satz des Widerspruchs der erste logische Grund derselben ist, weil in der Übereinstimmung mit ihm das Formale der Möglichkeit liegt, so wie jenes die Data und das Materiale im Denklichen liefert.

Ich begreife wohl, dass Sätze von derjenigen Art, als in dieser Betrachtung vorgetragen werden, noch mancher Erläuterung bedürftig seyen, um dasjenige Licht zu bekommen, das zur Augenscheinlichkeit erfordert wird. Indessen legt die so sehr abgezogene Natur des Gegenstandes selbst aller Bemühung der grösseren Aufklärung Hindernisse, so wie die mikroskopischen Kunstgriffe des Sehens zwar das Bild des Gegenstandes bis zur Unterscheidung sehr kleiner Theile erweitern, aber auch in demselben Maasse die Helligkeit und Lebhaftigkeit des Eindrucks vermindern. Gleichwohl will ich so viel, als ich vermag, den Gedanken von dem selbst bei der innern Möglichkeit jederzeit zum Grunde liegenden Daseyn in eine etwas grössere Nahheit zu den gemeinern Begriffen eines gesunden Verstandes zu bringen suchen.

Ihr erkennet, dass ein feuriger Körper, ein listiger Mensch oder dergleichen etwas, möglich sind, und wenn ich nichts mehr als die innere Möglichkeit verlange, so werdet Ihr gar nicht nöthig finden, dass ein Körper oder Feuer u. s. w. als die Data hierzu existiren müssen, denn

sie sind einmal denklich, und das ist genug. Die Zustimmung aber des Prädicats feurig, mit dem Subjecte Körper, nach dem Grunde des Widerspruchs liegt in diesen Begriffen selber, sie mögen wirkliche oder blos mögliche Dinge seyn. Ich räume auch ein, dass weder Körper noch Feuer wirkliche Dinge seyn dürfen, und gleichwohl ein feuriger Körper innerlich möglich sey. Allein ich fahre fort zu fragen, ist denn ein Körper selber an sich möglich? Ihr werdet mir, weil Ihr hier Euch nicht auf Erfahrung berufen müsset, die Data zu seiner Möglichkeit, nämlich Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Kraft, und wer weiss was mehr, herzählen und dazu setzen, dass darin kein innerer Widerstreit sey. Ich räume noch Alles ein, allein Ihr müsset mir Rechenschaft geben, weswegen Ihr den Begriff der Ausdehnung als ein Datum so gerade anzunehmen, Recht habt, denn gesetzt, er bedeute nichts, so ist Eure dafür ausgegebene Möglichkeit des Körpers ein Blendwerk. Es wäre auch sehr unrichtig, sich auf die Erfahrung wegen dieses Dati zu berufen, denn es ist jetzt eben die Frage, ob eine innere Möglichkeit des feurigen Körpers statt findet, wenn gleich gar nichts existirt. Gesetzt, dass Ihr anjetzt nicht mehr den Begriff der Ausdehnung in einfachere Data zerfällen könnet, um anzuzeigen, dass in ihm nichts Widerstreitendes sey, wie Ihr denn nothwendig zuletzt auf etwas, dessen Möglichkeit nicht zergliedert werden kann, kommen müsst, so ist alsdann hier die Frage, ob Raum oder Ausdehnung leere Wörter sind, oder ob sie etwas bezeichnen. Der Mangel des Widerspruchs macht es hier nicht aus; ein leeres Wort bezeichnet niemals etwas Widersprechendes. Wenn nicht der Raum existirt, oder wenigstens durch etwas Existirendes gegeben ist als eine Folge, so bedeutet das Wort Raum gar nichts. So lange Ihr noch die Möglichkeiten durch den Satz des Widerspruchs bewähret, so fusset Ihr Euch auf dasjenige, was Euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist, und betrachtet nur die Verknüpfung nach dieser logischen Regel, aber am Ende, wenn Ihr bedenket, wie Euch denn dieses gege-

ben sey, könnt Ihr Euch nimmer worauf anders, als auf ein Daseyn berufen.

Allein, wir wollen den Fortgang dieser Betrachtungen abwarten. Die Anwendung selber wird einen Begriff fasslicher machen, den, ohne sich selbst zu übersteigen, man kaum für sich allein deutlich machen kann, weil er von dem ersten, was beim Denklichen zum Grunde liegt, selber handelt.

Dritte Betrachtung.

Von dem schlechterdings nothwendigen Daseyn.

1.

Begriff der absolut nothwendigen Existenz überhaupt.

Schlechterdings nothwendig ist, dessen Gegentheil an sich selbst unmöglich ist. Dieses ist eine ungezweifelt richtige Nominalerklärung. Wenn ich aber frage: worauf kommt es denn an, damit das Nichtseyn eines Dinges schlechterdings unmöglich sey? so ist das, was ich suche, die Realerklärung, die uns allein zu unserm Zwecke etwas nutzen kann. Alle unsere Begriffe von der innern Nothwendigkeit, in den Eigenschaften möglicher Dinge, von welcher Art sie auch seyn mögen, laufen darauf hinaus, dass das Gegentheil sich selber widerspricht. Allein wenn es auf eine schlechterdings nothwendige Existenz ankommt, so würde man mit schlechtem Erfolg, durch das nämliche Merkmal, bei ihr etwas zu verstehen suchen. Das Daseyn ist gar kein Prädicat, und die Aufhebung des Daseyns keine Verneinung eines Prädicats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden, und ein innerer Widerspruch entstehen können. Die Aufhebung eines existirenden Dinges ist eine völlige Verneinung alles desjenigen, was schlechthin oder absolut durch sein Daseyn gesetzt wurde. Die logischen Beziehungen zwischen dem Dinge als einem

Möglichen und seinen Prädicaten bleiben gleichwohl. Allein diese sind ganz was anders, als die Position des Dinges zusammt seinen Prädicaten schlechthin, als worin das Daseyn besteht. Demnach wird nicht eben dasselbe, was in dem Dinge gesetzt wird, sondern was anders durch das Nichtseyn aufgehoben, und ist demnach hierin niemals ein Widerspruch. In der letztern Betrachtung dieses Werks wird alles dieses in dem Falle, da man die absolut nothwendige Existenz wirklich vermeint hat, durch den Satz des Widerspruchs zu begreifen, durch eine klare Entwickelung dieser Untauglichkeit überzeugender gemacht werden. Man kann indessen die Nothwendigkeit in den Prädicaten klos möglicher Begriffe die logische Nothwendigkeit nennen. Allein diejenige, deren Hauptgrund ich aufsuche, nämlich die des Daseyns, ist die absolnte Realnothwendigkeit. Ich finde zuerst: dass, was ich schlechterdings als nichts und unmöglich ansehen soll, das müsse alles Denkliche vertilgen. Denn bliebe dabei noch etwas zu denken übrig, so wäre es nicht gänzlich undenklich und schlechthin unmöglich.

Wenn ich nun einen Augenblick nachdenke, weswegen dasjenige, was sich widerspricht, schlechterdings nichts und unmöglich sey, so bemerke ich: dass, weil dadurch der Satz des Widerspruchs, der letzte logische Grund alles Denklichen, aufgehoben wird, alle Möglichkeit verschwinde, und nichts dabei mehr zu denken sey. Ich nehme daraus alsbald ab, dass, wenn ich alles Daseyn überhaupt aufhebe, und hierdurch der letzte Realgrund alles Denklichen wegfällt, gleichfalls alle Möglichkeit verschwindet und nichts mehr zu denken bleibt. Demnach kann etwas schlechterdings nothwendig seyn, entweder wenn durch sein Gegentheil das Formale alles Denklichen aufgehoben wird, das ist, wenn es sich selbst widerspricht, oder auch, wenn sein Nichtseyn das Materiale zu allem Denklichen, und alle Data dazu aufhebt. Das Erste findet, wie gesagt, niemals beim Daseyn statt, und weil kein Drittes möglich ist, so ist entweder der Begriff von der schlechterdings nothwen-

digen Existenz gar ein täuschender und falscher Begriff, oder es muss darin beruhen, dass das Nichtseyn eines Dinges zugleich die Verneinung von den Datis zu allem Denklichen sey. Dass aber dieser Begriff nicht erdichtet, sondern etwas wahrhaftes sey, erhellt auf folgende Art.

2.

Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen.

Alle Möglichkeit setzt etwas Wirkliches voraus, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist. Demnach ist eine gewisse Wirklichkeit, deren Authebung selbst alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben würde. Dasjenige aber, dessen Aufhebung oder Verneinung alle Möglichkeit vertilgt, ist schlechterdings nothwendig. Demnach existirt etwas absolut nothwendiger Weise. Bis dahin erhellt, dass ein Daseyn eines oder mehrerer Dinge selbst aller Möglichkeit zum Grunde liege, und dass dieses Daseyn an sich selbst nothwendig sey. Man kann hieraus auch leichtlich den Begriff der Zufälligkeit abnehmen. Zufällig ist nach der Worterklärung, dessen Gegentheil möglich ist. Um aber die Sacherklärung davon zu finden, so muss man auf folgende Art unterscheiden. Im logischen Verstande ist dasjenige als ein Prädicat an einem Subjecte zufällig, dessen Gegentheil demselben nicht widerspricht. Z. E. einem Triangel überhaupt ist es zufällig, dass er rechtwinklicht sey. Diese Zufälligkeit findet lediglich bei der Beziehung der Prädicate zu ihren Subjecten statt, und leidet, weil das Daseyn kein Prädicat ist, auch gar keine Anwendung auf die Existenz. Dagegen ist im Realverstande zufällig dasjenige, dessen Nichtseyn zu denken ist, das ist, dessen Aufhebung nicht alles Denkliche aufhebt. Wenn demnach die innere Möglichkeit der Dinge ein gewisses Daseyn nicht voraussetzt, so ist dieses zufällig, weil sein Gegentheil die Möglichkeit nicht aufhebt. Oder: dasjenige Daseyn, wodurch nicht das Materiale zu allem Denklichen gegeben ist, ohne welches also noch etwas zu denken, das

ist, möglich ist, dessen Gegentheil ist im Realverstande möglich, und das ist in eben demselben Verstande auch zufällig.

3.

Das nothwendige Wesen ist einig.

Weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, so wird ein jedes andere Ding nur möglich seyn, in so ferne es durch ihn als einen Grund gegeben ist. Demnach kann ein jedes andere Ding nur als eine Folge von ihm statt finden, und ist also aller andern Dinge Möglichkeit und Daseyn von ihm abhängend. Etwas aber, was selbst abhängend ist, enthält nicht den letzten Realgrund aller Möglichkeit, und ist demnach nicht schlechterdings nothwendig. Mithin können nicht mehrere Dinge absolut nothwendig seyn.

Setzet, *A* sey ein nothwendiges Wesen und *B* ein anderes. So ist vermöge der Erklärung *B* nur in so ferne möglich, als es durch einen andern Grund *A* als die Folge desselben gegeben ist. Weil aber vermöge der Voraussetzung *B* selber nothwendig ist, so ist seine Möglichkeit in ihm als ein Prädicat, und nicht als eine Folge aus einem andern, und doch nur als eine Folge laut dem vorigen gegeben, welches sich widerspricht.

4.

Das nothwendige Wesen ist einfach.

Dass kein Zusammengesetztes aus vielen Substanzen ein schlechterdings nothwendiges Wesen seyn könne, erhellt auf folgende Art. Setzet, es sey nur einer seiner Theile schlechterdings nothwendig, so sind die andern nur insgesammt als Folgen durch ihn möglich, und gehören nicht zu ihm als Nebentheile. Gedenket Euch, es wären mehrere oder alle nothwendig, so widerspricht dieses der vorigen Nummer. Es bleibt demnach nichts übrig, als sie müssen ein jeder besonders zufällig, alle aber zusammen

schlechterdings nothwendig existiren. Nun ist dieses aber unmöglich, weil ein Aggregat von Substanzen nicht mehr Nothwendigkeit im Daseyn haben kann, als den Theilen zukommt, und da diesen gar keine zukommt, sondern ihre Existenz zufällig ist, so würde auch die des Ganzen zufällig seyn. Wenn man gedächte, sich auf die Erklärung des nothwendigen Wesens berufen zu können, so dass man sagte, in jeglichem der Theile wären die letzten Data einer innern Möglichkeit, in allen zusammen alles Mögliche gegeben, so würde man etwas ganz Ungereimtes, nur auf eine verborgene Art vorgestellt haben. Denn wenn man sich alsdenn die innere Möglichkeit so gedenkt, dass einige können aufgehoben werden, doch so, dass übrigens, was durch die andern Theile noch Denkliches gegeben worden, bliebe, so müsste man sich vorstellen, es sey an sich möglich, dass die innere Möglichkeit verneint oder aufgehoben werde. Es ist aber gänzlich undenklich und widersprechend dass etwas nichts sey, und dieses will so viel sagen: eine innere Möglichkeit aufheben, ist alles Denkliche vertilgen, woraus erhellt, dass die Data zu jedem Denklichen in demjenigen Dinge müssen gegeben seyn, dessen Aufhebung auch das Gegentheil aller Möglichkeit ist, dass also, was den letzten Grund von einer innern Möglichkeit enthält, ihn auch von aller überhaupt enthalte, mithin dieser Grund nicht in verschiedenen Substanzen vertheilt seyn könne.

5.

Das nothwendige Wesen ist unveränderlich und ewig.

Weil selbst seine eigene Möglichkeit und jede andere dieses Daseyn voraussetzt, so ist keine andere Art der Existenz desselben möglich, das heisst, es kann das nothwendige Wesen nicht auf vielerlei Art existiren. Nämlich Alles, was da ist, ist durchgängig bestimmt; da dieses Wesen nun lediglich darum möglich ist, weil es existirt, so findet keine Möglichkeit desselben statt, ausser in so ferne es in der That da ist; es ist also auf keine andere

Art möglich, als wie es wirklich ist. Demnach kann es nicht auf andere Art bestimmt oder verändert werden. Sein Nichtseyn ist schlechterdings unmöglich, mithin auch sein Ursprung und Untergang, demnach ist es ewig.

6.

Das nothwendige Wesen enthält die höchste Realität.

Da die Data zu aller Möglichkeit in ihm anzutreffen seyn müssen, entweder als Bestimmungen desselben, oder als Folgen, die durch ihn als den ersten Realgrund gegeben seyen, so sieht man, dass alle Realität auf eine oder andere Art durch ihn begriffen sey. Allein eben dieselben Bestimmungen, durch die dieses Wesen der höchste Grund ist von anderer möglichen Realität, setzen in ihn selber den grössesten Grad realer Eigenschaften, der nur immer einem Dinge beiwohnen kann. Weil ein solches Wesen also das realste unter allen möglichen ist, indem sogar alle andere nur durch dasselbe möglich sind, so ist dieses nicht so zu verstehen, das alle mögliche Realität zu seinen Bestimmungen gehöre. Dieses ist eine Vermengung der Begriffe, die bis dahin ungemein geherrscht hat. Man ertheilt alle Realitäten Gott, oder dem nothwendigen Wesen ohne Unterschied als Prädicate, ohne wahrzunehmen, dass sie nimmermehr in einem einzigen Subjecte als Bestimmungen neben einander können statt finden. Die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ausdehnung u. d. g. können nicht Eigenschaften von demjenigen seyn, der da Verstand und Willen hat. Es ist auch umsonst, eine Ausflucht darin zu suchen, dass man die gedachten Beschaffenheiten nicht für wahre Realitäten halte. Es ist ohne allen Zweifel der Stoss eines Körpers oder die Kraft des Zusammenhanges etwas warhaftig Positives. Eben so ist der Schmerz in den Empfindungen eines Geistes nimmermehr eine blosse Beraubung. Ein irriger Gedanke hat eine solche Vorstellung dem Scheine nach gerechtfertigt. Es heisst, Realität und Realität widersprechen einander niemals, weil beides wahre

Bejahungen seyen. Demnach widerstreiten sie auch einander nicht in einem Subjecte. Ob ich nun gleich einräume, dass hier kein logischer Widerspruch sey, so ist dadurch doch nicht die Realrepugnanz gehoben. Diese findet jederzeit statt, wenn etwas, als ein Grund, die Folge von etwas anderm durch eine reale Entgegensetzung vernichtigt. Die Bewegungskraft eines Körpers nach einer Direction, und die Tendenz mit gleichem Grade in entgegengesetzter stehen nicht im Widerspruche. Sie sind auch wirklich zugleich in einem Körper möglich. Aber eine vernichtigt die Realfolge aus der andern, und da sonst von jeder insbesondere die Folge eine wirkliche Bewegung seyn würde, so ist sie jetzt von beiden zusammen in einem Subjecte O, das ist, die Folge von diesen entgegengesetzten Bewegungskräften ist die Ruhe. Die Ruhe aber ist ohne Zweifel möglich, woraus man denn auch sieht, dass die Realrepugnanz ganz was anders sey, als die logische oder der Widerspruch; denn das, was daraus folgt, ist schlechterdings unmöglich. Nun kann aber in dem allerrealsten Wesen keine Realrepugnanz oder positiver Widerstreit seiner eigenen Bestimmungen seyn, weil die Folge davon eine Beraubung oder Mangel seyn würde, welches seiner höchsten Realität widerspricht, und da, wenn alle Realitäten in demselben als Bestimmungen lägen, ein solcher Widerstreit entstehen müsste, so können sie nicht insgesammt als Prädicate in ihm seyn, mithin, weil sie doch alle durch ihn gegeben sind, so werden sie entweder zu seinen Bestimmungen oder Folgen gehören.

Es könnte auch beim ersten Anblick scheinen zu folgen: dass, weil das nothwendige Wesen den letzten Realgrund aller andern Möglichkeit enthält, in ihm auch der Grund der Mängel und Verneinungen der Wesen der Dinge liegen müsse, welches, wenn es zugelassen würde, auch den Schluss veranlassen dürfte, dass es selbst Negationen unter seinen Prädicaten haben müsse, und nimmermehr nichts als Realität. Allein man richte nur seine Augen auf den einmal festgesetzten Begriff desselben. In seinem

Daseyn ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben. Dadurch, dass es nun andere Möglichkeiten sind, wovon es den Realgrund enthält, folgt nach dem Satze des Widerspruchs, dass es nicht die Möglichkeit des realsten Wesens selber, und daher solche Möglichkeiten, welche Verneinungen und Mängel enthalten, seyn müssen.

Demnach beruht die Möglichkeit aller andern Dinge, in Ansehung dessen, was in ihnen real ist, auf dem nothwendigen Wesen als einem Realgrunde, die Mängel aber darauf, weil es andere Dinge und nicht das Urwesen selber sind, als einem logischen Grunde. Die Möglichkeit des Körpers, in so ferne er Ausdehnung, Kräfte u. d. g. hat, ist in dem obersten aller Wesen gegründet; in so ferne ihm die Kraft zum Denken gebricht, so liegt diese Verneinung in ihm selbst, nach dem Satz des Widerspruchs.

In der That sind Verneinungen an sich selbst nicht Etwas, oder denklich, welches man sich leichtlich auf folgende Art fasslich machen kann. Setzet nichts als Negationen, so ist gar nichts gegeben, und kein Etwas, das zu denken wäre. Verneinungen sind also nur durch die entgegengesetzten Positionen denklich, oder vielmehr, es sind Positionen möglich, die nicht die grössten sind. Und hierin liegen schon nach dem Satze der Identität die Verneinungen selber. Es fällt auch leicht in die Augen, dass alle den Möglichkeiten anderer Dinge beiwohnende Verneinungen keinen Realgrund (wiel sie nichts Positives sind), mithin lediglich einen logischen Grund voraussetzen.

Vierte Betrachtung.

Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes.

1.

Das nothwendige Wesen ist ein Geist.

Es ist oben bewiesen, dass das nothwendige Wesen eine einfache Substanz sey, ingleichen, dass nicht allein alle andere Realität durch dasselbe, als einen Grund gegeben sey, sondern auch die grössest mögliche, die in einem Wesen als Bestimmung kann enthalten seyn, ihm beiwohne. Nun können verschiedene Beweise geführt werden, dass hierzu auch die Eigenschaften des Verstandes und Willens gehören. Denn erstlich, beides ist wahre Realität, und beides kann mit der grössest möglichen in einem Dinge beisammen bestehen, welches Letztere man durch ein unmittelbares Urtheil des Verstandes einzuräumen sich gedrungen sieht, ob es zwar nicht füglich zu derjenigen Deutlichkeit gebracht werden kann, welche logisch vollkommene Beweise erfordern.

Zweitens sind die Eigenschaften eines Geistes, Verstand und Willen, von der Art, dass wir uns keine Realität denken können, die, in Ermangelung derselben, einem Wesen eine Ersetzung thun könnte, welche dem Abgang derselben gleich wäre. Und da diese Eigenschaften also diejenigen sind, welche der höchsten Grade der Realität fähig seyen, gleichwohl aber unter die möglichen gehören, so müsste durch das nothwendige Wesen, als einen Grund, Verstand und Wille, und alle Realität der geistigen Natur an andern möglich seyn, die gleichwohl in ihm selbst nicht als eine Bestimmung angetroffen würde. Es würde demnach die Folge grösser seyn als selbst der Grund. Denn es ist gewiss, dass, wenn das höchste Wesen nicht selbst Verstand und Willen hat, ein jedes andere, welches durch ihn mit diesen Eigenschaften gesetzt werde, ungeachtet es abhängend wäre, und mancherlei andere Mängel der

Macht u. s. w. hätte, gleichwohl in Ansehung dieser Eigenschaften von der höchsten Art jenem in Realität vorgehen müsste. Weil nun die Folge den Grund nicht übertreffen kann, so müssen Verstand und Wille der nothwendigen einfachen Substanz als Eigenschaften beiwohnen, das ist, sie ist ein Geist.

Drittens: Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit in Allem, was möglich ist, setzen ein Wesen voraus, in dessen Eigenschaften entweder diese Beziehungen gegründet seyen, oder doch wenigstens durch welches Wesen die Dinge, diesen Beziehungen gemäss, als aus einem Hauptgrunde, möglich sind. Nun ist das nothwendige Wesen der hinlängliche Realgrund alles Andern, was ausser ihm möglich ist, folglich wird in ihm auch diejenige Eigenschaft, durch welche, diesen Beziehungen gemäss, Alles ausser ihm wirklich werden kann, anzutreffen seyn. Es scheint aber, dass der Grund zur äussern Möglichkeit, der Ordnung, Schönheit und Vollkommenheit nicht zureichend ist, wofern nicht ein dem Verstande gemässer Wille vorausgesetzt ist. Also werden diese Eigenschaften dem obersten Wesen müssen beigemessen werden.

Jedermann erkennt, dass, ungeachtet aller Gründe der Hervorbringung von Pflanzen und Bäumen, dennoch regelmässige Blumenstücke, Alleen u. d. g. nur durch einen Verstand, der sie entwirft, und durch einen Willen, der sie ausführt, möglich seyen. Alle Macht oder Hervorbringungskraft, ingleichen alle andere Data zur Möglichkeit ohne einen Verstand, sind unzulänglich, die Möglichkeit solcher Ordnung vollständig zu machen.

Aus einem dieser hier angeführten Gründe, oder aus ihnen insgesammt, wird der Beweis, dass das nothwendige Wesen Willen und Verstand haben, mithin ein Geist seyn müsse, hergeleitet werden können. Ich begnüge mich blos, den Beweisgrund vollständig zu machen. Meine Absicht ist nicht, eine förmliche Demonstration darzulegen.

2.

Es ist ein Gott.

Es existirt etwas schlechterdings nothwendig. Dieses ist einig in seinem Wesen, einfach in seiner Substanz, ein Geist nach seiner Natur, ewig in seiner Dauer, unveränderlich in seiner Beschaffenheit, allgenugsam in Ansehung alles Möglichen und Wirklichen. Es ist ein Gott. Ich gebe hier keine bestimmte Erklärung von dem Begriffe von Gott. Ich müsste dieses thun, wenn ich meinen Gegenstand systematisch betrachten wollte. Was ich hier darlege, soll die Analyse seyn, dadurch man sich zur förmlichen Lehrverfassung tüchtig machen kann. Die Erklärung des Begriffs der Gottheit mag indessen angeordnet werden, wie man es für gut findet, so bin ich doch gewiss, dass dasjenige Wesen, dessen Daseyn wir nur eben bewiesen haben, eben dasjenige göttliche Wesen sey, dessen Unterscheidungszeichen man auf eine oder die andere Art in die kürzeste Benennung bringen wird.

3.

Anmerkung.

Weil aus der dritten Betrachtung nichts mehr erhellt, als dass alle Realität, entweder in dem nothwendigen Wesen als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als einen Grund müsse gegeben seyn, so würde bis dahin unentschieden bleiben, ob die Eigenschaften des Verstandes und Willens in dem obersten Wesen als ihm beiwohnende Bestimmungen anzutreffen seyen, oder blos durch dasselbe an anderen Dingen als Folgen anzusehen wären. Wäre das Letztere, so würde, ungeachtet aller Vorzüge, die von diesem Urwesen aus der Zulänglichkeit, Einheit und Unabhängigkeit seines Daseyns als eines grossen Grundes in die Augen leuchten, doch seine Natur derjenigen weit nachstehen, die man sich denken muss, wenn man einen Gott denkt. Denn selber ohne Erkenntniss und Entschlies-

sung würde es ein blindlings nothwendiger Grund anderer Dinge, und sogar anderer Geister seyn, und sich von dem ewigen Schicksale einiger Alten in nichts unterscheiden, als dass es begreiflicher beschrieben wäre. Dies ist die Ursache, weswegen in jeglicher Lehrverfassung auf diesen Umstand besonders gesehen werden muss, und warum wir ihn nicht haben aus den Augen setzen können.

Ich habe in dem ganzen Zusammenhange aller bisher vorgetragenen zu meinem Beweise gehörigen Gründe nirgend des Ausdrucks von Vollkommenheit gedacht. Nicht als wenn ich dafür hielte, alle Realität sey schon so viel wie alle Vollkommenheit, oder auch die grösste Zusammenstimmung zu Einem mache sie aus. Ich habe wichtige Ursachen, von diesem Urtheile vieler Andern sehr abzugehen. Nachdem ich lange Zeit über den Begriff der Vollkommenheit insgemein oder insbesondere sorgfältige Untersuchungen angestellt habe, so bin ich belehrt worden, dass in einer genauern Kenntniss derselben überaus viel verborgen liege, was die Natur eines Geistes, unser eigenes Gefühl, und selbst die ersten Begriffe der praktischen Weltweisheit aufklären kann.

Ich bin inne geworden, dass der Ausdruck der Vollkommenheit zwar in einigen Fällen, nach der Unsicherheit jeder Sprache, Ausartungen von dem eigenthümlichen Sinne leide, die ziemlich weit abweichen, dass er aber in der Bedeutung, darauf hauptsächlich Jedermann selbst bei jenen Abirrungen Acht hat, allemal eine Beziehung auf ein Wesen, welches Erkenntniss und Begierde hat, voraussetze. Da es nun viel zu weitläufig geworden seyn würde, den Beweisgrund von Gott und der ihm beiwohnenden Realität bis zu dieser Beziehung hindurch zu führen, ob es zwar vermöge dessen, was zum Grunde liegt, gar wohl thunlich gewesen wäre, so habe ich es der Absicht dieser Blätter nicht gemäss befunden, durch die Herbeiziehung dieses Begriffs Anlass zu einer allzugrossen Weitläufigkeit zu geben.

4.

Beschluss.

Ein Jeder wird sehr leicht dem eben geführten Beweise so offenbare Folgerungen hinzufügen können, als da sind: Ich, der ich denke, bin kein so schlechterdings nothwendiges Wesen, denn ich bin nicht der Grund aller Realität, ich bin veränderlich: kein anderes Wesen, dessen Nichtseyn möglich ist, das ist, dessen Aufhebung nicht zugleich alle Möglichkeit aufhebt, kein veränderliches Ding, oder in welchem Schranken sind, mithin auch nicht die Welt, ist von einer solchen Natur: die Welt ist nicht ein Accidens der Gottheit, weil in ihr Widerstreit, Mängel, Veränderlichkeit, alles Gegentheile der Bestimmungen einer Gottheit, angetroffen werden: Gott ist nicht die einige Substanz, die da existirt, und alle andre sind nur abhängend von ihm da u. s. w.

Ich bemerke hier nur Folgendes. Der Beweisgrund von dem Daseyn Gottes, den wir geben, ist lediglich darauf erbaut, weil etwas möglich ist. Demnach ist er ein Beweis, der vollkommen *a priori* geführt werden kann. Es wird weder meine Existenz noch die von andern Geistern, noch die von der körperlichen Welt vorausgesetzt. Er ist in der That von dem innern Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen. Man erkennt auf diese Weise das Daseyn dieses Wesens aus demjenigen, was wirklich die absolute Nothwendigkeit desselben ausmacht, also recht genetisch.

Alle Beweise, die sonsten von den Wirkungen dieses Wesens auf sein als einer Ursache Daseyn geführt werden möchten, gesetzt, dass sie auch so strenge beweisen möchten, als sie es nicht thun, können doch niemals die Natur dieser Nothwendigkeit begreiflich machen. Blos daraus, dass Etwas schlechterdings nothwendig existirt, ist es möglich, dass Etwas eine erste Ursache von Anderm sey, aber daraus, dass Etwas eine erste, das ist, unabhängige Ursache ist, folgt nur, dass, wenn die Wirkungen da sind,

sie auch existiren müsse, nicht aber, dass sie schlechterdings nothwendigerweise da sey.

Weil nun ferner aus dem angepriesenen Beweisgrunde erhellt, dass alle Wesen anderer Dinge und das Reale aller Möglichkeit in diesem einigen Wesen gegründet sey, in welchem die grössten Grade des Verstandes und eines Willens, der der grössest mögliche Grund ist, anzutreffen, und weil in einem solchen Alles in der äusserst möglichen Übereinstimmung seyn muss, so wird daraus schon zum Voraus abzunehmen seyn, dass, da ein Wille jederzeit die innere Möglichkeit der Sache selbst voraussetzt, der Grund der Möglichkeit, das ist, das Wesen Gottes mit seinem Willen in der grössesten Zusammenstimmung seyn werde, nicht als wenn Gott durch seinen Willen der Grund der innern Möglichkeit wäre, sondern weil eben dieselbe unendliche Natur, die die Beziehung eines Grundes auf alle Wesen der Dinge hat, zugleich die Beziehung der höchsten Begierde auf die dadurch gegebenen grössesten Folgen hat, und die letztere nur durch die Voraussetzung der erstern fruchtbar seyn kann. Demnach werden die Möglichkeiten der Dinge selbst, die durch die göttliche Natur gegeben sind, mit seiner grossen Begierde zusammenstimmen. In dieser Zusammenstimmung aber besteht das Gute und die Vollkommenheit. Und weil sie mit Einem übereinstimmen, so wird selbst in den Möglichkeiten der Dinge Einheit, Harmonie und Ordnung anzutreffen seyn.

Wenn wir aber auch durch eine reife Beurtheilung der wesentlichen Eigenschaften der Dinge, die uns durch Erfahrung bekannt werden, selbst in den nothwendigen Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit eine Einheit im Mannigfaltigen und Wohlgereimtheit in dem Getrennten wahrnehmen, so werden wir durch den Erkenntnissweg *a posteriori* auf ein einiges Principium aller Möglichkeit zurückschliessen können, und uns zuletzt bei demselben Grundbegriffe des schlechterdings nothwendigen Daseyns befinden, von dem wir durch den Weg *a priori* anfänglich

ausgegangen waren. Nunmehr soll unsere Absicht darauf gerichtet seyn, zu sehen, ob selbst in der innern Möglichkeit der Dinge eine nothwendige Beziehung auf Ordnung und Harmonie, und in diesem unermesslichen Mannigfaltigen Einheit anzutreffen sey, damit wir daraus urtheilen können, ob die Wesen der Dinge selbst einen obersten gemeinschaftlichen Grund erkennen.

Zweite Abtheilung.

Von dem weitläufigen Nutzen, der dieser Beweisart besonders eigen ist.

Erste Betrachtung.

Worin aus der wahrgenommenen Einheit in den Wesen der Dinge auf das Daseyn Gottes *a posteriori* geschlossen wird.

1.

Die Einheit in dem Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an den Eigenschaften des Raums.

Die nothwendigen Bestimmungen des Raums verschaffen dem Messkünstler ein nicht gemeines Vergnügen durch die Augenscheinlichkeit in der Überzeugung und durch die Genauigkeit in der Ausführung, ingleichen durch den weiten Umfang der Anwendung, wogegen die gesammte menschliche Erkenntniss nichts aufzuzeigen hat, das ihm beikäme, vielweniger es überträfe. Ich betrachte aber anjetzt den nämlichen Gegenstand in einem ganz andern Gesichtspuncte. Ich sehe ihn mit einem philosophischen Auge an und werde gewahr: dass bei so nothwendigen Bestimmungen Ordnung und Harmonie, und in einem ungeheuren Mannigfaltigen Zusammenpassung und Einheit herrsche. Ich will z. E., dass ein Raum durch die Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punct umgrenzt werde. Ich begreife gar leicht, dass ich dadurch einen Kreis habe, der in allen seinen Puncten von dem gedachten festen

Punct gleiche Entfernungen hat. Allein ich finde gar keine Veranlassung, unter einer so einfältigen Construction sehr viel Mannigfaltiges zu vermuthen, das eben dadurch grossen Regeln der Ordnung unterworfen sey. Indessen entdecke ich, dass alle geraden Linien, die einander aus einem beliebigen Punct innerhalb des Cirkels durchkreuzen, indem sie an den Umkreis stossen, jederzeit in geometrischer Proportion geschnitten seyen; ingleichen, dass alle diejenigen, die von einem Punct ausserhalb des Kreises diesen durchschneiden, jederzeit in solche Stücke zerlegt werden, die sich umgekehrt verhalten wie ihre Ganzen. Wenn man bedenkt, wie unendlich viel verschiedene Lagen diese Linien annehmen können, indem sie den Cirkel, wie gedacht, durchschneiden, und wahrnimmt, wie sie gleichwohl beständig unter dem nämlichen Gesetze stehen, von dem sie nicht abweichen können, so ist es ungeachtet dessen, dass die Wahrheit davon leicht begriffen wird, dennoch etwas Unerwartetes, dass so wenig Anstalt in der Beschreibung dieser Figur, und gleichwohl so viel Ordnung, und in dem Mannigfaltigen eine so vollkommene Einheit daraus erfolgt.

Wenn aufgegeben wäre: dass schiefe Flächen in verschiedenen Neigungen gegen den Horizont, doch von solcher Länge angeordnet würden, damit frei herabrollende Körper darauf gerade in gleicher Zeit herabkämen, so wird ein Jeder, der die mechanischen Gesetze versteht, einsehen, dass hierzu mancherlei Veranstaltung gehöre. Nun findet sich aber diese Einrichtung im Cirkel von selber mit unendlich viel Abwechslung der Stellungen, und doch in jedem Falle mit der grössten Richtigkeit. Denn alle Sehnen, die an den Verticaldurchmesser stossen, sie mögen von dessen oberstem oder unterstem Puncte ausgehen, nach welchen Neigungen man auch will, haben insgesammt das gemein: dass der freie Fall durch dieselbe in gleichen Zeiten geschieht. Ich erinnere mich, dass ein verständiger Lehrling, als ihm dieser Satz mit seinem Beweise von mir vorgetragen wurde, nachdem er Alles wohl

verstand, dadurch nicht weniger wie durch ein Naturwunder gerührt wurde. Und in der That wird man durch eine so sonderbare Vereinigung vom Mannigfaltigen nach so fruchtbaren Regeln in einer so schlecht und einfältig scheinenden Sache, als ein Cirkelkreis ist, überrascht und mit Recht in Bewunderung gesetzt. Es ist auch kein Wunder der Natur, welches durch die Schönheit oder Ordnung, die darin herrscht, mehr Ursache zum Erstaunen gäbe, es müsste denn seyn, dass es deswegen geschähe, weil die Ursache derselben ja nicht so deutlich einzusehen ist, und die Bewunderung eine Tochter der Unwissenheit ist.

Das Feld, darauf ich Denkwürdigkeiten sammle, ist davon so voll, dass, ohne einen Fuss weiter setzen zu dürfen, sich auf derselben Stelle, da wir uns befinden, noch unzählige Schönheiten darbieten. Es giebt Auflösungen der Geometrie, wo dasjenige, was nur durch weitläufige Veranstaltung scheint möglich zu seyn, sich gleichsam ohne alle Kunst in der Sache selbst darlegt. Diese werden von Jedermann als artig empfunden, und dieses um desto mehr, je weniger man selbst dabei zu thun hat, und je verwickelter gleichwohl die Auflösung zu seyn scheint. Der Cirkelring zwischen zwei Kreisen, die einen gemeinschaftlichen Mittelpunct haben, hat eine von einer Cirkelfläche sehr verschiedene Gestalt, und es kommt Jedermann anfänglich als mühsam und künstlich vor, ihn in diese Figur zu verwandeln. Allein, so bald ich einsehe: dass die den inwendigen Cirkel berührende Linie so weit gezogen, bis sie zu beiden Seiten den Umkreis des grössern schneidet, der Durchmesser dieses Cirkels sey, dessen Fläche dem Inhalt des Cirkelringes gerade gleich ist, so kann ich nicht umhin, einige Befremdung über die einfältige Art zu äussern, wie das Gesuchte in der Natur selbst sich so leicht offenbart, und meiner Bemühung hierbei fast nichts beizumessen ist.

Wir haben, um in den nothwendigen Eigenschaften des Raums Einheit bei der grössesten Mannigfaltigkeit und Zusammenhang in dem, was eine von dem Andern ganz

abgesonderte Nothwendigkeit zu haben scheint, zu bemerken, nur blos unsere Augen auf die Cirkelfigur gerichtet, welche deren noch unendliche hat, davon ein kleiner Theil bekannt ist. Hieraus lässt sich abnehmen, welche Unermesslichkeit solcher harmonischen Beziehungen sonsten in den Eigenschaften des Raums liege, deren viele die höhere Geometrie in den Verwandtschaften der verschiedenen Geschlechter der krummen Linien darlegt, und alle, ausser der Übung des Verstandes, durch die denkliche Einsicht derselben, das Gefühl auf eine ähnliche oder erhabnere Art wie die zufälligen Schönheiten der Natur rühren.

Wenn man bei dergleichen Anordnungen der Natur berechtigt ist, nach einem Grunde einer so weit erstreckten Übereinstimmung des Mannigfaltigen zu fragen, soll man es denn weniger seyn bei Wahrnehmung des Ebenmaasses, und der Einheit in den unendlich vielfältigen Bestimmungen des Raums? Ist diese Harmonie darum weniger befremdlich, weil sie nothwendig ist? Ich halte dafür, sie sey es darum nur desto mehr. Und weil dasjenige Viele, davon jedes seine besondere und unabhängige Nothwendigkeit hätte, nimmermehr Ordnung, Wohlgereimtheit und Einheit in den gegenseitigen Beziehungen haben könnte, wird man dadurch nicht eben so wohl, wie durch die Harmonie in den zufälligen Anstalten der Natur, auf die Vermuthung eines obersten Grundes selbst der Wesen der Dinge geführt, da die Einheit des Grundes auch Einheit in dem Umfange aller Folgen veranlasst?

2.

Die Einheit im Mannigfaltigen der Wesen der Dinge gewiesen an demjenigen, was in den Bewegungsgesetzen nothwendig ist.

Wenn man in der Natur eine Anordnung entdeckt, die um eines besondern Zweckes willen scheint getroffen zu seyn, indem sie sich nicht blos nach den allgemeinen Eigenschaften der Materie würde dargeboten haben, so sehen wir diese Anstalt als zufällig, und als die Folge einer

Wahl an. Zeigen sich nun neue Übereinstimmung, Ordnung und Nutzen und besonders dazu abgerichtete Mittelursachen, so beurtheilen wir dieselbe auf die ähnliche Art; dieser Zusammenhang ist der Natur der Sachen ganz fremd, und blos, weil es Jemandem beliebt hat, sie so zu verknüpfen, stehen sie in dieser Harmonie. Man kann keine allgemeine Ursache angeben, weswegen die Klauen der Katze, des Löwen u. a. m. so gebaut seyen, dass sie sporen, das ist, sich zurücklegen können, als weil irgend ein Urheber sie zu dem Zwecke, um vor dem Abschleifen gesichert zu seyn, so angeordnet hat, indem diese Thiere geschickte Werkzeuge haben müssen, ihren Raub zu ergreifen und zu halten. Allein, wenn gewisse allgemeinere Beschaffenheiten, die der Materie beiwohnen, ausser einem Vortheile, den sie schaffen und um dessen willen man sich vorstellen kann, dass sie so geordnet worden, ohne die mindeste neue Vorkehrung, gleichwohl eine besondere Tauglichkeit zu noch mehr Übereinstimmung zeigen, wenn ein einfältiges Gesetz, das Jedermann um eines gewissen Guten willen allein schon nöthig finden würde, gleichwohl eine ausgebreitete Fruchtbarkeit an noch viel mehrerem zeigt, wenn die übrigen Nutzen und Wohlgereimtheiten daraus ohne Kunst, sondern vielmehr nothwendigerweise fliessen, wenn endlich dieses sich durch die ganze materiale Natur so befindet, so liegen offenbar selbst in den Wesen der Dinge durchgängige Beziehungen zur Einheit und zum Zusammenhange, und eine allgemeine Harmonie breitet sich über das Reich der Möglichkeit selber aus. Dieses veranlasst eine Bewunderung über so viel Schicklichkeit und natürliche Zusammenpassung, die, indem sie die peinliche und erzwungene Kunst entbehrlich macht, gleichwohl selber nimmermehr dem Ungefähr beigemessen werden kann, sondern eine in den Möglichkeiten selbst liegende Einheit und die gemeinschaftliche Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von einem einigen grossen Grunde anzeigt. Ich werde diese sehr grosse Merkwürdigkeit durch einige leichte Beispiele deutlich zu machen

suchen, indem ich die Methode sorgfältig befolge, aus dem, was durch Beobachtung unmittelbar gewiss ist, zu dem allgemeinern Urtheile langsam hinauf zu steigen.

Man kann einen Nutzen unter tausend wählen, weswegen man es als nöthig ansehen kann, dass ein Luftkreis sey, wenn man durchaus einen Zweck zum Grunde zu haben verlangt, wodurch eine Anstalt in der Natur zuerst veranlasst worden. Ich räume also dieses ein, und nenne etwa das Athmen der Menschen und Thiere als die Endabsicht dieser Veranstaltung. Nun giebt diese Luft, durch die nämlichen Eigenschaften, und keine mehr, die sie zum Athemholen allein bedürfte, zugleich Anlass zu einer Unendlichkeit von schönen Folgen, die damit nothwendigerweise begleitet sind und nicht dürfen durch besondere Anlagen befördert werden. Eben dieselbe elastische Kraft und Gewichte der Luft macht das Saugen möglich, ohne welches junge Thiere der Nahrung entbehren müssten, und die Möglichkeit der Pumpwerke ist davon eine nothwendige Folge. Durch sie geschieht es, dass Feuchtigkeit in Dünsten hinaufgezogen wird, welche sich oben in Wolken verdicken, die den Tag verschönern, öfters die übermässige Hitze der Sonne mildern, vornämlich aber dazu dienen, die trockenen Gegenden der Erdfläche durch den Raub von den Wasserbetten der niedrigen milde zu befeuchten. Die Dämmerung, die den Tag verlängert und dem Auge, durch allmälige Zwischengrade den Uberschritt von der Nacht zum Tage diesen Wechsel unschädlich macht, und vornämlich die Winde sind ganz natürliche und ungezwungene Folgen derselben.

Stellet Euch vor, ein Mensch mache sich einen Entwurf, wie die Küsten der Länder des heissen Weltstrichs, die sonsten heisser seyn müssten als die tiefen Gegenden, eine etwas erträglichere Wärme sollten geniessen können, so wird er am natürlichsten auf einen Seewind verfallen, der zu dieser Absicht in den heissesten Tagesstunden wehen müsste. Weil aber, da es zur Nachtzeit über der See viel geschwinder kalt wird als über dem Lande, nicht zu-

träglich seyn dürfte, dass derselbe Wind immer wehte, so würde er wünschen, dass es der Vorsehung gefallen hätte, es so zu veranstalten, damit in den mittlern Stunden der Nacht der Wind vom Lande wieder zurückkehrte, welches auch viel andern Nutzen mit befördern könnte. Nun würde nur die Frage seyn, durch welche Mechanik und künstliche Anordnung dieser Windeswechsel zu erhalten wäre, und hierbei würde man noch grosse Ursache haben, zu besorgen: dass, da der Mensch nicht verlangen kann, dass alle Naturgesetze sich zu seiner Bequemlichkeit anschicken sollen, dieses Mittel zwar möglich, aber mit den übrigen nöthigen Anstalten so übel zusammenpassend seyn dürfte, dass die oberste Weisheit es darum nicht zu verordnen gut fände. Alles dieses Bedenken ist indessen unnöthig. Was eine nach überlegter Wahl getroffene Anordnung thun würde, verrichtet hier die Luft nach den allgemeinen Bewegungsgesetzen, und eben dasselbe einfache Principium ihrer anderweitigen Nutzbarkeit bringt auch diese ohne neue und besondere Anstalten hervor. Die von der Tageshitze verdünnte Luft über dem brennenden Boden eines solchen Landes weicht nothwendigerweise der dichterern und schwererern über dem kühlen Meere und verursacht den Seewind, der um deswillen von den heissesten Tagesstunden an bis spät in den Abend weht, und die Seeluft, die aus den nämlichen Ursachen am Tage so stark nicht erhitzt worden war, als die über dem Lande, verkühlt des Nachts geschwinder, zieht sich zusammen und veranlasst den Rückzug der Landluft zur Nachtzeit. Jedermann weiss, dass alle Küsten des heissen Welttheils diesen Wechselwind geniessen.

Ich habe, um die Beziehungen, welche einfache und sehr allgemeine Bewegungsgesetze durch die Nothwendigkeit ihres Wesens auf Ordnung und Wohlgereimtheit haben, zu zeigen, nur meinen Blick auf einen kleinen Theil der Natur, nämlich auf die Wirkungen der Luft geworfen. Man wird leicht gewahr werden, dass die ganze unermessliche Strecke der grossen Naturordnung in eben demselben

Betracht vor mir offen liege. Ich behalte mir vor, noch etwas in dem Folgenden zur Erweiterung dieser schönen Aussicht beizufügen. Anjetzt würde ich etwas Wesentliches aus der Acht lassen, wenn ich nicht der wichtigen Entdeckung des Herrn v. Maupertuis gedächte, die er in Ansehung der Wohlgereimtheit der nothwendigen und allgemeinsten Bewegungsgesetze gemacht hat.

Das, was wir zum Beweise angeführt haben, betrifft zwar weit ausgebreitete und nothwendige Gesetze, allein nur von einer besondern Art der Materien der Welt. Der Herr v. Maupertuis bewies dagegen: dass selbst die allgemeinsten Gesetze, wornach die Materie überhaupt wirkt, sowohl im Gleichgewichte, als beim Stosse, sowohl der elastischen, als unelastischen Körper, bei dem Anziehen des Lichts in der Brechung eben so gut, als beim Zurückstossen desselben in der Abprallung, einer herrschenden Regel unterworfen seyen, nach welcher die grösste Sparsamkeit in der Handlung jederzeit beobachtet ist. Durch diese Entdeckung sind die Wirkungen der Materie, ungeachtet der grossen Verschiedenheit, die sie an sich haben mögen, unter eine allgemeine Formel gebracht, die eine Beziehung auf Anständigkeit, Schönheit und Wohlgereimtheit ausdrückt. Gleichwohl sind die Gesetze der Bewegung selber so bewandt, dass sich nimmermehr eine Materie ohne sie denken lässt, und sie sind so nothwendig, dass sie auch ohne die mindesten Versuche aus der allgemeinen und wesentlichen Beschaffenheit aller Materie mit grössester Deutlichkeit können hergeleitet werden. Der gedachte scharfsinnige Gelehrte empfand alsbald, dass, indem dadurch in dem unendlichen Mannigfaltigen des Universums Einheit, und in dem blindlings Nothwendigen Ordnung verursacht wird, irgend ein oberstes Principium seyn müsse, wovon alles dieses seine Harmonie und Anständigkeit her haben kann. Er glaubte mit Recht, dass ein so allgemeiner Zusammenhang in den einfachsten Naturen der Dinge einen weit tauglichern Grund an die Hand gebe, irgend in einem vollkommenen Urwesen die letzte Ursache

von Allem in der Welt mit Gewissheit anzutreffen, als alle Wahrnehmung verschiedener zufälligen und veränderlichen Anordnung nach besondern Gesetzen. Nunmehr kam es darauf an, welchen Gebrauch die höhere Weltweisheit von dieser wichtigen neuen Einsicht würde machen können, und ich glaube in der Muthmaassung nicht zu fehlen, wenn ich dafür halte, dass die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin dieses zur Absicht der Preisfrage gehabt habe: ob die Bewegungsgesetze nothwendig oder zufällig seyen, und welche Niemand der Erwartung gemäss beantwortet hat.

Wenn die Zufälligkeit im Realverstande genommen wird, dass sie in der Abhängigkeit des Materialen der Möglichkeit von einem Andern besteht, so ist augenscheinlich, dass die Bewegungsgesetze und die allgemeinen Eigenschaften der Materie, die ihnen gehorchen, irgend von einem grossen gemeinschaftlichen Urwesen, dem Grunde der Ordnung und Wohlgereimtheit, abhängen müssen. Denn wer wollte dafür halten: dass in einem weitläufigen Mannigfaltigen, worin jedes Einzelne seine eigene völlig unabhängige Natur hätte, gleichwohl durch ein befremdliches Ungefähr sich Alles sollte gerade so schicken, dass es wohl mit einander reimte und im Ganzen Einheit sich hervorfände. Allein, dass dieses gemeinschaftliche Principium nicht blos auf das Daseyn dieser Materie und der ihr ertheilten Eigenschaften gehen müsse, sondern selbst auf die Möglichkeit einer Materie überhaupt und auf das Wesen selbst, leuchtet dadurch wirklich in die Augen, weil das, was einen Raum erfüllen soll, was dsr Bewegung des Stosses und Druckes soll fähig seyn, gar nicht unter andere Bedingungen kann gedacht werden, als diejenigen sind, woraus die genannten Gesetze nothwendiger Weise herfliessen. Auf diesem Fuss sieht man ein: dass diese Bewegungsgesetze der Materie schlechterdings nothwendig seyen, das ist, wenn die Möglichkeit der Materie vorausgesetzt wird, es ihr widerspreche, nach andern Gesetzen zu wirken, welches eine logische Nothwendigkeit von der

obersten Art ist: dass gleichwohl die innere Möglichkeit der Materie selbst, nämlich die Data und das Reale, was diesem Denklichen zum Grunde liegt, nicht unabhängig oder für sich selbst gegeben sey, sondern durch irgend ein Principium, in welchem das Mannigfaltige Einheit und das Verschiedene Verknüpfung bekommt, gesetzt sey, welches die Zufälligkeit der Bewegungsgesetze im Realverstande beweist.

Zweite Betrachtung.

Unterscheidung der Abhängigkeit aller Dinge von Gott in die *moralische* und *unmoralische*.

Ich nenne diejenige Abhängigkeit eines Dinges von Gott, da er ein Grund desselben durch seinen Willen ist, moralisch, alle übrige aber ist unmoralisch. Wenn ich demnach behaupte: Gott enthalte den letzten Grund selbst der innern Möglichkeit der Dinge, so wird ein Jeder leicht verstehen, dass diese Abhängigkeit nur unmoralisch seyn kann; denn der Wille macht nichts möglich, sondern beschliesst nur, was als möglich schon vorausgesetzt ist. In so ferne Gott den Grund von dem Daseyn der Dinge enthält, so gestehe ich, dass diese Abhängigkeit jederzeit moralisch sey, das ist, dass sie darum existiren, weil er gewollt hat, dass sie seyn sollten.

Es bietet nämlich die innere Möglichkeit der Dinge demjenigen, der ihr Daseyn beschloss, Materialien dar, die eine ungemeine Tauglichkeit zur Übereinstimmung und eine in ihrem Wesen liegende Zusammenpassung zu einem auf vielfältige Art ordentlichen und schönen Ganzen enthalten. Dass ein Luftkreis existirt, kann um der daraus zu erreichenden Zwecke willen Gott als einem moralischen Grunde beigemessen werden. Allein dass eine so grosse Fruchtbarkeit in dem Wesen eines einzigen so einfachen

Grundes liegt, so viel schon in seiner Möglichkeit liegende Schicklichkeit und Harmonie, welche nicht neuer Vorkehrungen bedarf, um mit andern möglichen Dingen einer Welt mannigfaltigen Regeln der Ordnung gemäss sich zusammen zu schicken, das kann gewiss nicht wiederum einer freien Wahl beigemessen werden; weil aller Entschluss eines Willens die Erkenntniss der Möglichkeit des zu Beschliessenden voraussetzt.

Alles dasjenige, dessen Grund in einer freien Wahl gesucht werden soll, muss in so ferne auch zufällig seyn. Nun ist die Vereinigung vieler und mannigfaltigen Folgen unter einander, die nothwendig aus einem einzigen Grunde fliessen, nicht eine zufällige Vereinigung; mithin kann diese nicht einer freiwilligen Bestimmung zugeschrieben werden. So haben wir oben gesehen, dass die Möglichkeit der Pumpwerke, des Athmens, die Erhebung der flüssigen Materien, wenn welche da sind, in Dünste, die Winde u. s. w. von einander unzertrennlich seyen, weil sie alle aus einem einzigen Grunde, nämlich der Elasticität und Schwere der Luft abhängen, und diese Übereinstimmung des Mannigfaltigen in Einem ist daher keinesweges zufällig, und also nicht einem moralischen Grunde beizumessen.

Ich gehe hier nur immer auf die Beziehung, die das Wesen der Luft, oder eines jeden andern Dinges zu der möglichen Hervorbringung so vieler schönen Folgen hat, das ist, ich betrachte nur die Tauglichkeit ihrer Natur zu so vielen Zwecken, und da ist die Einheit, wegen der Übereinstimmung eines einigen Grundes zu so viel möglichen Folgen, gewiss nothwendig, und diese möglichen Folgen sind in so ferne von einander und von dem Dinge selbst unzertrennlich. Was die wirkliche Hervorbringung dieser Nutzen anlangt, so ist sie in so ferne zufällig, als eins von den Dingen, darauf sich das Ding bezieht, fehlen, oder eine fremde Kraft die Wirkung hindern kann.

In den Eigenschaften des Raums liegen schöne Verhältnisse, und in dem unermesslich Mannigfaltigen seiner Bestimmungen eine bewundernswürdige Einheit. Das Da-

seyn aller dieser Wohlgereimtheit, in so ferne Materie den Raum erfüllen sollte, ist mit allen ihren Folgen der Willkühr der ersten Ursache beizumessen; allein was die Vereinbarung so vieler Folgen, die alle mit den Dingen in der Welt in so grosser Harmonie stehen, unter einander anlangt, so würde es ungereimt seyn, sie wiederum in einem Willen zu suchen. Unter andern nothwendigen Folgen aus der Natur der Luft ist auch diejenige zu zählen, da durch sie den darin bewegten Materien Widerstand geleistet wird. Die Regentropfen, indem sie von ungemeiner Höhe herabfallen, werden durch sie aufgehalten, und kommen mit mässiger Schnelligkeit herab, da sie ohne diese Verzögerung eine sehr verderbliche Gewalt im Herabstürzen von solcher Höhe würden erworben haben. Dieses ist ein Vortheil, der, weil ohne ihn die Luft nicht möglich ist, nicht durch einen besondern Rathschluss mit den übrigen Eigenschaften derselben verbunden worden. Der Zusammenhang der Theile der Materie mag nun z. E. bei dem Wasser eine nothwendige Folge von der Möglichkeit der Materie überhaupt, oder eine besonders veranstaltete Anordnung seyn, so ist die unmittelbare Wirkung davon die runde Figur kleiner Theile derselben, als der Regentropfen. Dadurch aber wird der schöne farbige Bogen nach sehr allgemeinen Bewegungsgesetzen möglich, der mit einer rührenden Pracht und Regelmässigkeit über dem Gesichtskreise steht, wenn die unverdeckte Sonne in die gegen über herabfallenden Regentropfen strahlt. Dass flüssige Materien und schwere Körper da sind, kann nur dem Begehren dieses mächtigen Urhebers beigemessen werden, dass aber ein Weltkörper in seinem flüssigen Zustande ganz nothwendiger Weise so allgemeinen Gesetzen zu Folge eine Kugelgestalt anzunehmen bestrebt ist, welche nachher besser, als irgend eine andere mögliche mit den übrigen Zwecken des Universums zusammenstimmt, indem z. E. eine solche Oberfläche der gleichförmigsten Vertheilung des Lichts fähig ist, das liegt in dem Wesen der Sache selbst.

Der Zusammenhang der Materie und der Widerstand, den die Theile mit ihrer Trennbarkeit verbinden, macht die Reibung nothwendig, welche von so grossem Nutzen ist und sowohl mit der Ordnung in allen mannigfaltigen Naturveränderungen zusammenstimmt, als irgend etwas, was nicht aus so allgemeinen Gründen geflossen wäre, sondern durch eine besondere Anstalt wäre hinzugekommen. Wenn Reibung die Bewegungen nicht verzögerte, so würde die Aufbehaltung der einmal hervorgebrachten Kräfte durch die Mittheilung an andere, die Zurückschlagung und immer fortgesetzten Anstösse und Erschütterungen, Alles zuletzt in Verwirrung bringen. Die Flächen, worauf Körper liegen, müssten jederzeit vollkommen wagerecht seyn (welches sie nur selten seyn können), sonsten würden diese jederzeit glitschen. Alle gedrehte Stricke halten nur durch Reibung. Denn die Fäden, welche nicht die ganze Länge des Stricks haben, würden mit der mindesten Kraft auseinander gezogen werden, wenn nicht die der Kraft, womit sie durch das Winden an einander gepresst sind, gemässe Reibung sie zurück hielte.

Ich führe hier darum so wenig geachtete und gemeine Folgen aus den einfachsten Naturgesetzen an, damit man daraus sowohl die grosse und unendlich weit ausgebreitete Zusammenstimmung, die die Wesen der Dinge überhaupt unter einander haben, und die grossen Folgen, die derselben beizumessen sind, auch in den Fällen abnehme, wo man nicht geschickt genug ist, manche Naturordnung bis auf solche einfache und allgemeine Gründe zurück zu führen, als auch, damit man das Widersinnige empfinde, was darin liegt, wenn man bei dergleichen Übereinstimmungen die Weisheit Gottes als den besondern Grund derselben nennt. Dass Dinge da sind, die so viel schöne Beziehung haben, ist der weisen Wahl desjenigen, der sie um dieser Harmonie willen hervorbrachte, beizumessen, dass aber ein jedes derselben eine so ausgebreitete Schicklichkeit, zu vielfältiger Ubereinstimmung durch einfache Gründe enthielte, und dadurch eine bewundernswürdige

Einheit im Ganzen konnte erhalten werden, liegt selbst in der Möglichkeit der Dinge, und da hier das Zufällige, was bei jeder Wahl vorausgesetzt werden muss, verschwindet, so kann der Grund dieser Einheit zwar in einem weisen Wesen, aber nicht vermittelst seiner Weisheit gesucht werden.

Dritte Betrachtung.

Von der Abhängigkeit der Dinge von Gott vermittelst der Ordnung der Natur, oder ohne dieselbe.

1.

Eintheilung der Weltbegebenheiten, in so ferne sie unter der Ordnung der Natur stehen oder nicht

Es steht etwas unter der Ordnung der Natur, in so ferne sein Daseyn oder seine Veränderung in den Kräften der Natur zureichend gegründet ist. Hierzu wird erfordert, erstlich: dass die Kraft der Natur davon die wirkende Ursache sey: zweitens: dass die Art, wie sie auf die Hervorbringung dieser Wirkung gerichtet ist, selbst in einer Regel der natürlichen Wirkungsgesetze hinreichend gegründet sey. Dergleichen Begebenheiten heissen auch schlechthin natürliche Weltbegebenheiten. Dagegen wo dieses nicht ist, so ist der Fall, der unter solchem Grunde nicht steht, etwas Ubernatürliches, und dieses findet statt, entweder, in so ferne die nächste wirkende Ursache ausser der Natur ist, das ist, in so ferne die göttliche Kraft sie unmittelbar hervorbringt, oder zweitens, wenn auch nur die Art, wie die Kräfte der Natur auf diesen Fall gerichtet worden, nicht unter einer Regel der Natur enthalten ist. Im erstern Falle nenne ich die Begebenheit materialiter, im andern formaliter übernatürlich. Da blos der letztere Fall einige Erläuterung zu bedürfen scheint, indem das Ubrige für sich klar ist, so will ich davon Bei-

spiele anführen. Es sind viele Kräfte in der Natur, die das Vermögen haben, einzelne Menschen oder Staaten, oder das ganze menschliche Geschlecht zu verderben: Erdbeben, Sturmwinde, Meeresbewegungen, Kometen etc. Es ist auch nach einem allgemeinen Gesetze genugsam in der Verfassung der Natur gegründet, dass einiges von diesen bisweilen geschieht. Allein unter den Gesetzen, wornach es geschieht, sind die Laster und das moralische Verderben der Menschengeschlechter gar keine natürlichen Gründe, die damit in Verbindung stünden. Die Missethaten einer Stadt haben keinen Einfluss auf das verborgene Feuer der Erde, und die Üppigkeiten der ersten Welt gehörten nicht zu den wirkenden Ursachen, welche die Kometen in ihren Bahnen zu sich herab ziehen konnten. Und wenn sich ein solcher Fall ereignet, man misst ihn aber einem natürlichen Getetze bei, so will man damit sagen, dass es ein Unglück, nicht aber, dass es eine Strafe sey, indem das moralische Verhalten der Menschen kein Grund der Erdbeben nach einem natürlichen Gesetze seyn kann, weil hier keine Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen statt findet. Z. E. wenn das Erdbeben die Stadt Port Royal in Jamaica umkehrt*, so wird derjenige, der dieses eine natürliche Begebenheit nennt, darunter verstehen: dass, ob zwar die Lasterthaten der Einwohner, nach dem Zeugniss ihres Predigers, eine solche Verwüstung wohl als ein Strafgericht verdient hätten, dennoch dieser Fall als einer von vielen anzusehen sey, der sich bisweilen nach einem allgemeinern Gesetze der Natur zuträgt, da Gegenden der Erde, und unter diesen bisweilen Städte, und unter diesen dann und wann auch sehr lasterhafte Städte erschüttert werden. Soll es dagegen als eine Strafe betrachtet werden, so müssen diese Kräfte der Natur, da sie nach einem natürlichea Gesetze den Zusammenhang mit der Führung der Menschen nicht haben können, auf jeden solchen einzelnen Fall durch das höchste Wesen be-

* Siehe Raj von der Welt Anfang, Veränderung und Untergang.

sonders gerichtet seyn; alsdann aber ist die Begebenheit im formalen Verstande übernatürlich, obgleich die Mittelursache eine Kraft der Natur war. Und wenn auch durch eine lange Reihe von Vorbereitungen, die dazu besonders in den wirksamen Kräften der Welt angelegt waren, diese Begebenheit endlich als ein Strafgericht zu Stande kam, wenn man gleich annehmen wollte, dass schon bei der Schöpfung Gott alle Anstalten dazu gemacht hätte, dass sie nachher durch die darauf in der Natur gerichteten Kräfte zur rechten Zeit geschehen sollte (wie man dieses in Whiston's Theorie von der Sündfluth, in so ferne sie von Kometen herrühren soll, sich so gedenken kann), so ist das Übernatürliche dadurch gar nicht verringert, sondern nur weit bis in die Schöpfung hinaus verschoben und dadurch unbeschreiblich vermehrt worden. Denn diese ganze Reihenfolge, in so ferne die Art ihrer Anordnung sich auf den Ausgang bezog, indem sie in Ansehung desselben gar nicht als eine Folge aus allgemeinen Naturgesetzen anzusehen war, bezeichnet eine unmittelbare noch grössere göttliche Sorgfalt, die auf eine so lange Kette von Folgen gerichtet war, um auch den Hindernissen auszuweichen, die die genaue Erreichung der gesuchten Wirkung konnten verfehlen machen.

Hingegen giebt es Strafen und Belohnungen nach der Ordnung der Natur, darum, weil das moralische Verhalten der Menschen mit ihnen nach den Gesetzen der Ursachen und Wirkungen in Verknüpftung steht. Wilde Wollust und Unmässigkeit endigen sich in einem siechen und martervollen Leben. Ränke und Arglist scheitern zuletzt, und Ehrlichkeit ist doch am Ende die beste Politik. In allem diesem geschieht die Verknüpfung der Folgen nach den Gesetzen der Natur. So viel aber auch immer derjenigen Strafen oder Belohnungen oder jeder anderer Begebenheiten in der Welt seyn mögen, davon die Richtung der Naturkräfte jederzeit ausserordentlich auf jeden einzelnen Fall hat geschehen müssen, wenn gleich eine gewisse Einförmigkeit unter vielen derselben herrscht, so sind sie

zwar einem unmittelbaren göttlichen Gesetze, nämlich demjenigen seiner Weisheit, aber keinem Naturgesetze untergeordnet.

2.

Eintheilung der natürlichen Begebenheiten, in so ferne sie unter der nothwendigen oder zufälligen Ordnung der Natur stehen.

Alle Dinge der Natur sind zufällig in ihrem Daseyn. Die Verknüpfung verschiedener Arten von Dingen z. E. der Luft, der Erde, des Wassers, ist gleichfalls ohne Zweifel zufällig, und in so ferne blos der Willkühr des obersten Urhebers beizumessen, Allein obgleich die Naturgesetze in so ferne keine Nothwendigkeit zu haben scheinen, als die Dinge selbst, davon sie es sind, ingleichen die Verknüpfungen, darin sie ausgeübt werden können, zufällig seyn, so bleibt gleichwohl eine Art der Nothwendigkeit übrig, die sehr merkwürdig ist. Es giebt nämlich viele Naturgesetze, deren Einheit nothwendig ist, das ist, wo eben derselbe Grund der Übereinstimmung zu einem Gesetze auch andere Gesetze nothwendig macht. Z. E. eben dieselbe elastische Kraft und Schwere der Luft, die ein Grund ist der Gesetze des Athemholens, ist nothwendiger Weise zugleich ein Grund von der Möglichkeit der Pumpwerke, von der Möglichkeit der zu erzeugenden Wolken, der Unterhaltung des Feuers, der Winde etc. Es ist nothwendig, dass zu den übrigen der Grund anzutreffen sey, sobald auch nur zu einem einzigen derselben Grund da ist. Dagegen wenn der Grund einer gewissen Art ähnlicher Wirkungen nach einem Gesetze, nicht zugleich der Grund einer andern Art Wirkungen nach einem andern Gesetze in demselben Wesen ist, so ist die Vereinbarung dieser Gesetze zufällig, oder es herrscht in diesen Gesetzen zufällige Einheit, und was sich darnach in dem Dinge zuträgt, geschieht nach einer zufälligen Naturordnung. Der Mensch sieht, hört, riecht, schmeckt u. s. w., aber nicht

eben dieselben Eigenschaften, die die Gründe des Sehens sind, sind auch die des Schmeckens. Er muss andere Organe zum Hören wie zum Schmecken haben. Die Vereinbarung so verschiedener Vermögen ist zufällig, und da sie zur Vollkommenheit abzielt, künstlich. Bei jedem Organe ist wiederum künstliche Einheit. In dem Auge ist der Theil, der Licht einfallen lässt, ein anderer, als der, der es bricht, noch ein anderer, der das Bild auffängt. Dagegen sind es nicht andere Ursachen, die der Erde die Kugelrundung verschaffen, noch andere, die wider den Drehungsschwung die Körper der Erde zurückhalten, noch eine andere, die den Mond im Kreise erhält, sondern die einzige Schwere ist eine Ursache, die nothwendiger Weise zu allem diesem zureicht. Nun ist es ohne Zweifel eine Vollkommenheit, dass zu allen diesen Wirkungen Gründe in der Natur angetroffen werden, und wenn der nämliche Grund, der die eine bestimmt, auch zu den andern hinreichend ist, um desto mehr Einheit wächst dadurch dem Ganzen zu. Diese Einheit aber und mit ihr die Vollkommenheit ist in dem hier angeführten Falle nothwendig und klebt dem Wesen der Sache an, und alle Wohlgereimtheit, Fruchtbarkeit und Schönheit, die ihr in so ferne zu verdanken ist, hängt von Gott vermittelst der wesentlichen Ordnung der Natur ab, oder vermittelst desjenigen, was in der Ordnung der Natur nothwendig ist. Man wird mich hoffentlich schon verstehen, dass ich diese Nothwendigkeit nicht auf das Daseyn dieser Dinge selber, sondern lediglich auf die in ihrer Möglichkeit liegende Übereinstimmung und Einheit, als einen nothwendigen Grund einer so überaus grossen Tauglichkeit und Fruchtbarkeit erstreckt wissen will. Die Geschöpfe des Pflanzen- und Thierreichs bieten durchgängig die bewundernswürdigsten Beispiele einer zufälligen, aber mit grosser Weisheit übereinstimmenden Einheit dar. Gefässe, die Saft saugen, Gefässe, die Luft saugen, diejenigen, die den Saft ausarbeiten, und die, welche ihn ausdünsten etc. ein grosses Mannigfaltiges, davon jedes einzeln keine Tauglichkeit zu den Wirkungen des andern

hat, und wo die Vereinbarung derselben zur gesammten Vollkommenheit künstlich ist, so dass die Pflanze selbst mit ihren Beziehungen auf so verschiedene Zwecke ein zufälliges und willkührliches Eine ausmacht.

Dagegen liefert vornämlich die unorganische Natur unaussprechlich viel Beweisthümer einer nothwendigen Einheit, in der Beziehung eines einfachen Grundes auf viele anständige Folgen, dermaassen, dass man auch bewogen wird zu vermuthen, dass vielleicht da, wo selbst in der organischen Natur manche Vollkommenheit scheinen kann, ihre besondere Anstalt zum Grunde zu haben, sie wohl eine nothwendige Folge aus eben demselben Grunde seyn mag, welcher sie mit vielen andern schönen Wirkungen schon in seiner wesentlichen Fruchtbarkeit verknüpft, so dass auch sogar in diesen Naturreichen mehr nothwendige Einheit seyn mag, als man wohl denkt. Weil nun die Kräfte der Natur und ihre Wirkungsgesetze den Grund einer Ordnung der Natur enthalten, welche, in so ferne sie mannigfaltige Harmonie in einer nothwendigen Einheit zusammenfasst, veranlasst, dass die Verknüpfung vieler Vollkommenheit in einem Grunde zum Gesetze wird, so hat man verschiedene Naturwirkungen in Ansehung ihrer Schönheit und Nützlichkeit unter der wesentlichen Naturordnung und vermittelst derselben unter Gott zu betrachten. Dagegen da auch manche Vollkommenheiten in einem Ganzen nicht durch die Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes möglich sind, sondern verschiedene willkührlich zu dieser Absicht vereinbarte Gründe erheischen, so wird wiederum manche künstliche Anordnung die Ursache eines Gesetzes seyn, und die Wirkungen, die darnach geschehen, stehen unter der zufälligen und künstlichen Ordnung der Natur, vermittelst ihrer aber unter Gott.

Vierte Betrachtung.

Gebrauch unseres Beweisgrundes in Beurtheilung der Vollkommenheit einer Welt nach dem Laufe der Natur.

1.

Was aus unserm Beweisgrunde zum Vorzuge der Ordnung der Natur von dem Übernatürlichen kann geschlossen werden.

Es ist eine bekannte Regel der Weltweisen oder vielmehr der gesunden Vernunft überhaupt: dass man ohne die erheblichste Ursache nichts für ein Wunder oder eine übernatürliche Begebenheit halten solle. Diese Regel enthält erstlich, dass Wunder wenigstens selten seyen, zweitens, dass die gesammte Vollkommenheit des Universums auch ohne viele übernatürliche Einflüsse dem göttlichen Willen gemäss nach den Gesetzen der Natur erreicht werde: denn Jedermann erkennt: dass, wenn ohne häufige Wunder die Welt des Zwecks ihres Daseyns verfehlte, übernatürliche Begebenheiten etwas Gewöhnliches seyn müssten. Einige stehen in der Meinung, dass das Formale der natürlichen Verknüpfung der Folgen mit ihren Gründen an sich selbst eine Vollkommenheit wäre, welcher allenfalls ein besserer Erfolg, wenn er nicht anders als übernatürlicher Weise zu erhalten stünde, hintenangesetzt werden müsste. Sie setzen in das Natürliche als ein solches unmittelbar einen Vorzug, weil ihnen alles Übernatürliche als eine Unterbrechung einer Ordnung an sich selber einen Übelstand zu erregen scheint. Allein diese Schwierigkeit ist nur eingebildet. Das Gute steckt nur in Erreichung des Zwecks und wird den Mitteln nur um seinetwillen zugeeignet. Die natürliche Ordnung, wenn nach ihr nicht vollkommene Folgen entspringen, hat unmittelbar keinen Grund eines Vorzugs in sich, weil sie nur nach der Art eines Mittels kann betrachtet werden, welches keine eigene, sondern nur eine von der Grösse des dadurch erreichten Zwecks entlehnte Schätzung

verstattet. Die Vorstellung der Mühsamkeit, welche die Menschen bei ihren unmittelbaren Ausübungen empfinden, mengt sich hier insgeheim mit unter und giebt demjenigen, was man fremden Kräften anvertrauen kann, einen Vorzug, selbst da, wo in dem Erfolge etwas von dem abgezweckten Nutzen vermisst würde. Indessen, wenn ohne grössere Beschwerde der, welcher das Holz an einer Schneidemühle anlegt, es eben sowohl unmittelbar in Breter verwandeln könnte, so wäre alle Kunst dieser Maschine nur ein Spielwerk, weil der ganze Werth derselben nur an ihr als einem Mittel zu diesem Zwecke statt finden kann. Demnach ist etwas nicht darum gut, weil es nach dem Laufe der Natur geschieht, sondern der Lauf der Natur ist gut, in so ferne das, was daraus fliesst, gut ist. Und da Gott eine Welt in seinem Rathschlusse begriff, in der Alles mehrentheils durch einen natürlichen Zusammenhang die Regel des Besten erfüllte: so würdigte er sie seiner Wahl, nicht weil darin, dass es natürlich zusammenhing, das Gute bestand, sondern weil durch diesen natürlichen Zusammenhang ohne viele Wunder die vollkommenen Zwecke am richtigsten erreicht wurden.

Und nun entsteht die Frage: wie mag es zugehen, dass die allgemeinen Gesetze der Natur dem Willen des Höchsten in dem Verlauf der Begebenheiten der Welt, die nach ihnen geschehen, so schön entsprechen, und welchen Grund hat man, ihnen diese Schicklichkeit zuzutrauen, dass man nicht öfter, als man wahrnimmt, geheime übernatürliche Vorkehrungen zugeben müsste, die ihren Gebrechen unaufhörlich zu Hülfe kämen *? Hier leistet uns unser Be-

* Diese Frage ist dadurch noch lange nicht genugsam beantwortet, wenn man sich auf die weise Wahl Gottes beruft, die den Lauf der Natur einmal schon so wohl eingerichtet hätte, dass öftere Ausbesserungen unnöthig wären. Denn die grösseste Schwierigkeit besteht darin, wie es auch nur hat möglich seyn können, in einer Verbindung der Weltbegebenheiten nach allgemeinen Gesetzen so grosse Vollkommenheit zu vereinbaren, vornämlich wenn man die Menge der Naturdinge und die unermesslich

griff von der Abhängigkeit selbst der Wesen aller Dinge von Gott einen noch ausgebreiteren Nutzen, als der ist, den man in dieser Frage erwartet. Die Dinge der Natur tragen sogar in den nothwendigsten Bestimmungen ihrer innern Möglichkeit das Merkmal der Abhängigkeit von demjenigen Wesen an sich, in welchem Alles mit den Eigenschaften der Weisheit und Güte zusammenstimmt. Man kann von ihnen Übereinstimmung und schöne Verknüpfung erwarten und eine nothwendige Einheit in den mancherlei vortheilhaften Beziehungen, die ein einziger Grund zu vielen anständigen Gesetzen hat. Es wird nicht nöthig seyn, dass daselbst, wo die Natur nach nothwendigen Gesetzen wirkt, unmittelbare göttliche Ausbesserungen dazwischen kommen, weil, in so ferne die Folgen nach der Ordnung der Natur nothwendig seyen, nimmermehr selbst nach den allgemeinsten Gesetzen sich was Gott Missfälliges ereignen kann. Denn wie sollten doch die Folgen der Dinge, deren zufällige Verknüpfung von dem Willen Gottes abhängt, ihre wesentlichen Beziehungen aber als die Gründe des Nothwendigen in der Naturordnung von demjenigen in Gott herrühren, was mit seiner Eigenschaft überhaupt in der grössten Harmonie steht, wie können diese, sage ich, seinem Willen entgegen seyn? Und so müssen alle die Veränderungen der Welt, die mechanisch, mithin aus den Bewegungsgesetzen nothwendig sind, jederzeit darum gut seyn, weil sie natürlicherweise nothwendig sind, und es ist zu erwarten, dass die Folge unverbesserlich seyn werde, so bald sie nach der Ordnung der Natur unausbleiblich ist *.

lange Reihe ihrer Veränderungen betrachtet, wie da nach allgemeinen Regeln ihrer gegenseitigen Wirksamkeit eine Harmonie hat entspringen können, die keine öftern übernatürlichen Einflüsse bedürfe.

* Wenn es ein nothwendiger Ausgang der Natur ist, wie Newton vermeint, dass ein Weltsystem, wie dasjenige von unserer Sonne, endlich zu völligem Stillstand und allgemeiner Ruhe gelange, so würde ich nicht mit ihm hinzusetzen: dass es nöthig sey, dass Gott es durch ein Wunder wieder herstelle. Denn, weil es ein Erfolg ist, darauf die Natur nach ihren wesentlichen Gesetzen nothwendigerweise bestimmt ist, so ver-

Ich bemerke aber, damit aller Missverstand verhütet werde: dass die Veränderungen in der Welt entweder aus der ersten Anordnung des Universums und den allgemeinen und besondern Gesetzen der Natur nothwendig seyen, dergleichen Alles dasjenige ist, was in der körperlichen Welt mechanisch vorgeht, oder dass sie gleichwohl bei allem diesem eine nicht genugsam begriffene Zufälligkeit haben, wie die Handlungen aus der Freiheit, deren Natur nicht gehörig eingesehen wird. Die letztere Art der Weltveränderungen, in so ferne sie scheinen eine Ungebundenheit in Ansehung bestimmender Gründe und nothwendiger Gesetze an sich zu haben, enthalten in so weit eine Möglichkeit in sich, von der allgemeinen Abzielung der Naturdinge zur Vollkommenheit abzuweichen. Und um deswillen kann man erwarten, dass übernatürliche Ergänzungen nöthig seyn dürften, weil es möglich ist, dass in diesem Betracht der Lauf der Natur mit dem Willen Gottes bisweilen widerstreitend seyn könne. Indessen, da selbst die Kräfte frei handelnder Wesen in der Verknüpfung mit dem Übrigen des Universums nicht ganz allen Gesetzen entzogen sind, sondern immer, wenn gleich nicht nöthigenden Gründen, dennoch solchen, die nach den Regeln der Willkühr die Ausübung auf eine andere Art gewiss machen, unterworfen sind, so ist die allgemeine Abhängigkeit der Wesen der Dinge von Gott auch hier noch jederzeit ein grosser Grund, die Folgen, die selbst unter dieser Art von Dingen nach dem Laufe der Natur sich zutragen (ohne dass die scheinbare Abweichung in einzelnen Fällen uns irre machen darf), im Ganzen für anständig und der Regel des Besten gemäss einzusehen; so dass nur selten die Ordnung der Natur einer unmittelbaren übernatürlichen Verbesserung oder Ergän-

muthe ich hieraus, dass er auch gut sey. Es darf uns dieses nicht als ein bedauernswürdiger Verlust vorkommen, denn wir wissen nicht, welche Unermesslichkeit die sich immerfort in andern Himmelsgegenden bildende Natur habe, um durch grosse Fruchtbarkeit diesen Abgang des Universums anderwärts reichlich zu ersetzen.

zung benöthigt ist, wie denn auch die Offenbarung derselben nur in Ansehung gewisser Zeiten und gewisser Völker Erwähnung thut. Die Erfahrung stimmt auch mit dieser Abhängigkeit, sogar der freiesten Handlungen, von einer grossen natürlichen Regel überein. Denn so zufällig wie auch immer die Entschliessung zum Heirathen seyn mag, so findet man doch in eben demselben Lande, dass das Verhältniss der Ehen zu der Zahl der Lebenden ziemlich beständig sey, wenn man grosse Zahlen nimmt, und dass z. E. unter 10 Menschen beiderlei Geschlechts sich ein Ehepaar findet. Jedermann weiss, wie viel die Freiheit der Menschen zur Verlängerung oder Verkürzung des Lebens beitrage. Gleichwohl müssen selbst diese freien Handlungen einer grossen Ordnung unterworfen seyn, weil im Durchschnitte, wenn man grosse Mengen nimmt, die Zahl der Sterbenden gegen die Lebenden sehr genau immer in eben demselben Verhältnisse steht. Ich begnüge mich mit diesen wenigen Beweisthümern, um es einigermaassen verständlich zu machen, dass selbst die Gesetze der Freiheit keine solche Ungebundenheit in Ansehung der Regeln einer allgemeinen Naturordnung mit sich führen, dass nicht eben derselbe Grund, der in der übrigen Natur schon in dem Wesen der Dinge selbst eine unausbleibliche Beziehung auf Vollkommenheit und Wohlgereimtheit befestigt, auch in dem natürlichen Laufe des freien Verhaltens wenigstens eine grössere Lenkung auf ein Wohlgefallen des höchsten Wesens ohne vielfältige Wunder verursachen sollte. Mein Augenmerk ist aber mehr auf den Verlauf der Naturveränderungen gerichtet, in so ferne sie durch eingepflanzte Gesetze nothwendig sind. Wunder werden in einer solchen Ordnung entweder gar nicht oder nur selten nöthig seyn, weil es nicht füglich seyn kann, dass sich solche Unvollkommenheiten natürlicher Weise hervorfänden, die ihrer bedürftig wären.

Wenn ich mir den Begriff von den Dingen der Natur machte, den man gemeiniglich von ihnen hat: dass ihre innere Möglichkeit für sich unabhängig und ohne einen

fremden Grund sey, so würde ich es gar nicht unerwartet finden, wenn man sagte: eine Welt von einiger Vollkommenheit sey ohne viele übernatürliche Wirkungen unmöglich. Ich würde es vielmehr seltsam und unbegreiflich finden, wie ohne eine beständige Reihe von Wundern etwas Taugliches durch einen natürlichen grossen Zusammenhang in ihr sollte geleistet werden können. Denn es müsste ein befremdliches Ungefähr seyn: dass die Wesen der Dinge, die, jegliches für sich, ihre abgesonderte Nothwendigkeit hätten, sich so sollten zusammenschicken, dass selbst die höchste Weisheit aus ihnen ein grosses Ganzes vereinbaren könnte, in welchem bei so vielfältiger Abhängigkeit, dennoch nach allgemeinen Gesetzen unverbesserliche Harmonie und Schönheit hervorleuchtete. Dagegen, da ich belehrt bin, dass, darum nur, weil ein Gott ist, etwas anders möglich sey, so erwarte ich selbst von den Möglichkeiten der Dinge eine Zusammenstimmung, die ihrem grossen Principium gemäss ist, und eine Schicklichkeit durch allgemeine Anordnungen zu einem Ganzen zusammen zu passen, das mit der Weisheit eben desselben Wesens richtig harmonirt, von dem sie ihren Grund entlehnen, und ich finde es so gar wunderbar: dass, so ferne etwas nach dem Laufe der Natur, gemäss allgemeinen Gesetzen, geschieht, oder geschehen würde, es Gott missfällig und eines Wunders zur Ausbesserung bedürftig seyn sollte; und wenn es geschieht, so gehört selbst die Veranlassung dazu zu den Dingen, die sich bisweilen zutragen, von uns aber nimmermehr können begriffen werden.

Man wird es auch ohne Schwierigkeit verstehen, dass, wenn man den wesentlichen Grund einsieht, weswegen Wunder zur Vollkommenheit der Welt selten nöthig seyn können, dieses auch von denjenigen gelte, die wir in der vorigen Betrachtung übernatürliche Begebenheiten im formalen Verstande genannt haben, und die man in gemeinen Urtheilen darum sehr häufig einräumt, weil man durch einen verkehrten Begriff darin etwas Natürliches zu finden glaubt.

2.

Was aus unserm Beweisgrunde zum Vorzuge einer oder anderer Naturordnung geschlossen werden kann.

In dem Verfahren der gereinigten Weltweisheit herrscht eine Regel, die, wenn sie gleich nicht förmlich gesagt, dennoch in der Ausübung jederzeit beobachtet wird: dass in aller Nachforschung der Ursachen zu gewissen Wirkungen man eine grosse Aufmerksamkeit bezeigen müsse, die Einheit der Natur so sehr wie möglich zu erhalten, das ist, vielerlei Wirkungen aus einem einzigen schon bekannten Grunde herzuleiten, und nicht zu verschiedenen Wirkungen wegen einiger scheinbaren grösseren Unähnlichkeit sogleich neue und verschiedene wirkende Ursachen anzunehmen. Man präsumirt demnach, dass in der Natur grosse Einheit sey in Ansehung der Zulänglichkeit eines einigen Grundes zu mancherlei Art Folgen, und glaubt Ursache zu haben, die Vereinigung einer Art Erscheinungen mit denen von anderer Art mehrentheils als etwas Nothwendiges und nicht als eine Wirkung einer künstlichen und zufälligen Ordnung anzusehen. Wie vielerlei Wirkungen werden nicht aus der einigen Kraft der Schwere hergeleitet, dazu man ehedem verschiedene Ursachen glaubte nöthig zu finden: das Steigen einiger Körper und das Fallen anderer. Die Wirbel, um die Himmelskörper in Kreisen zu erhalten, sind abgestellt, so bald man die Ursache derselben in jener einfachen Naturkraft gefunden hat. Man präsumirt mit grossem Grunde: dass die Ausdehnung der Körper durch die Wärme, das Licht, die elektrische Kraft, die Gewitter, vielleicht auch die magnetische Kraft vielerlei Erscheinungen einer und eben derselben wirksamen Materie, die in allen Räumen ausgebreitet ist, nämlich des Äthers sey, und man ist überhaupt unzufrieden, wenn man sich genöthigt sieht, ein neues Principium zu einer Art Wirkungen anzunehmen. Selbst da, wo ein sehr genaues Ebenmaass eine besondere künstliche Anordnung zu erheischen scheint, ist man geneigt, sie dem

nothwendigen Erfolg aus allgemeinern Gesetzen beizumessen und noch immer die Regel der Einheit zu beobachten, ehe man eine künstliche Verfügung zum Grunde setzt. Die Schneefiguren sind so regelmässig und so weit über alles Plumpe, das der blinde Zufall zuwege bringen kann, zierlich, dass man fast ein Misstrauen in die Aufrichtigkeit derer setzen sollte, die uns Abzeichnungen davon gegeben haben, wenn nicht ein jeder Winter unzählige Gelegenheit gäbe, einen Jeden durch eigene Erfahrung davon zu versichern. Man wird wenig Blumen antreffen, welche, so viel man äusserlich wahrnehmen kann, mehr Nettigkeit und Proportion zeigten, und man sieht gar nichts, was die Kunst hervorbringen kann, das da mehr Richtigkeit enthielte, als diese Erzeugungen, die die Natur mit so viel Verschwendung über die Erdfläche ausstreut. Und gleichwohl hat sich Niemand in den Sinn kommen lassen, sie von einem besondern Schneesamen herzuleiten, und eine künstliche Ordnung der Natur zu ersinnen, sondern man misst sie als eine Nebenfolge allgemeineren Gesetzen bei, welche die Bildung dieses Products mit nothwendiger Einheit zugleich unter sich befassen*.

Gleichwohl ist die Natur reich an einer gewissen andern Art von Hervorbringungen, wo alle Weltweisheit, die über ihre Entstehungsart nachsinnt, sich genöthigt sieht, diesen Weg zu verlassen. Grosse Kunst und eine zufällige Vereinbarung, durch freie Wahl gewissen Absichten gemäss, ist daselbst augenscheinlich, und wird zugleich der Grund eines besondern Naturgesetzes, welches zur künstlichen Naturordnung gehört. Der Bau der Pflanzen und Thiere zeigt eine solche Anstalt, wozu die allge-

* Die den Gewächsen ähnliche Figur des Schimmels hat viele bewogen, denselben unter die Producte des Pflanzenreichs zu zählen. Indessen ist es nach andern Beobachtungen viel wahrscheinlicher, dass die anscheinende Regelmässigkeit desselben nicht hindern könne, ihn so wie den Baum der Diana als eine Folge aus den gemeinen Gesetzen der Sublimirung anzusehen.

meinen und nothwendigen Naturgesetze unzulänglich sind. Da es nun ungereimt seyn würde, die erste Erzeugung einer Pflanze oder eines Thiers als eine mechanische Nebenfolge aus allgemeinen Naturgesetzen zu betrachten, so bleibt gleichwohl noch eine doppelte Frage übrig, die aus dem angeführten Grunde unentschieden ist: ob nämlich ein jedes Individuum derselben unmittelbar von Gott gebaut und also übernatürlichen Ursprungs sey, und nur die Fortpflanzung, das ist, der Übergang von Zeit zu Zeit zur Auswicklung einem natürlichen Gesetze anvertraut sey, oder ob einige Individuen des Pflanzen- und Thierreichs zwar unmittelbar göttlichen Ursprungs seyen, jedoch mit einem uns nicht begreiflichem Vermögen, nach einem ordentlichen Naturgesetze ihres Gleichen zu erzeugen und nicht blos auszuwickeln. Von beiden Seiten zeigen sich Schwierigkeiten. Es ist vielleicht unmöglich auszumachen, welche die grösseste sey; allein, was uns hier angeht, ist nur das Übergewicht der Gründe, in so ferne sie metaphysisch sind, zu bemerken. Wie z. E. ein Baum durch eine innere mechanische Verfassung soll vermögend seyn, den Nahrungssaft so zu formen und zu modeln, dass in dem Auge der Blätter oder seinem Samen etwas entstünde, das einen ähnlichen Baum im Kleinen, oder woraus doch ein solcher werden könnte, enthielte, ist nach allen unsern Kenntnissen auf keine Weise einzusehen. Die innerlichen Formen des Herrn von Buffon, und die Elemente organischer Materie, die sich zu Folge ihrer Erinnerungen, den Gesetzen der Begierden und des Abscheues gemäss, nach der Meinung des Herrn von Maupertuis zusammenfügen, sind entweder eben so unverständlich als die Sache selbst, oder ganz willkührlich erdacht. Allein, ohne sich an dergleichen Theorien zu kehren, muss man denn darum selbst eine andere dafür aufwerfen, die eben so willkührlich ist, nämlich, dass alle diese Individuen übernatürlichen Ursprungs sind, weil man ihre natürliche Entstehungsart gar nicht begreift? Hat wohl jemals einer das Vermögen der Hefen, ihres Gleichen zu erzeugen, mechanisch begreif-

lich gemacht, und gleichwohl bezieht man sich desfalls nicht auf einen übernatürlichen Grund.

Da in diesem Falle der Ursprung aller solcher organischen Producte als völlig übernatürlich angesehen wird, so glaubt man dennoch etwas für den Naturalphilosophen übrig zu lassen, wenn man ihn mit der Art der allmäligen Fortpflanzung spielen lässt. Allein man bedenke wohl, dass man dadurch das Übernatürliche nicht vermindert, denn es mag diese übernatürliche Erzeugung zur Zeit der Schöpfung oder nach und nach in verschiedenen Zeitpuncten geschehen, so ist in dem letzteren Falle nicht mehr Übernatürliches als im ersten, denn der ganze Unterschied läuft nicht auf den Grad der unmittelbaren göttlichen Handlung, sondern lediglich auf das Wenn hinaus. Was aber jene natürliche Ordnung der Auswickelung anlangt, so ist sie nicht eine Regel der Fruchtbarkeit der Natur, sondern eine Methode eines unnützen Umschweifs. Denn es wird dadurch nicht der mindeste Grad einer unmittelbaren göttlichen Handlung besparet. Demnach scheint es unvermeidlich: entweder bei jeder Begattung die Bildung der Frucht unmittelbar einer göttlichen Handlung beizumessen, oder der ersten göttlichen Anordnung der Pflanzen und Thiere eine Tauglichkeit zuzulassen, ihres Gleichen in der Folge nach einem natürlichen Gesetze nicht blos zu entwickeln, sondern wahrhaftig zu erzeugen.

Meine gegenwärtige Absicht ist nur, hierdurch zu zeigen, dass man den Naturdingen eine grössere Möglichkeit, nach allgemeinen Gesetzen ihre Folgen hervorzubringen, einräumen müsse, als man es gemeiniglich thut.

Fünfte Betrachtung.

Worin die Unzulänglichkeit der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie gewiesen wird.

1.

Von der Physikotheologie überhaupt.

Alle Arten, das Daseyn Gottes aus den Wirkungen desselben zu erkennen, lassen sich auf die drei folgenden bringen. Entweder man gelangt zu dieser Erkenntniss durch die Wahrnehmung desjenigen, was die Ordnung der Natur unterbricht und diejenige Macht unmittelbar bezeichnet, welcher die Natur unterworfen ist: diese Überzeugung wird durch Wunder veranlasst; oder die zufällige Ordnung der Natur, von der man deutlich einsieht, dass sie auf vielerlei andere Art möglich war, in der gleichwohl grosse Kunst, Macht und Güte hervorleuchtet, führt auf den göttlichen Urheber; oder drittens die nothwendige Einheit, die in der Natur wahrgenommen wird, und die wesentliche Ordnung der Dinge, welche grossen Regeln der Vollkommenheit gemäss ist, kurz das, was in der Regelmässigkeit der Natur Nothwendiges ist, leitet auf ein oberstes Principium nicht allein dieses Daseyns, sondern selbst aller Möglichkeit.

Wenn Menschen völlig verwildert sind, oder eine halsstarrige Bosheit ihre Augen verschliesst, alsdann scheint das erstere Mittel einzig und allein einige Gewalt an sich zu haben, sie vom Daseyn des höchsten Wesens zu überführen. Dagegen findet die richtige Betrachtung einer wohlgearteten Seele an so viel zufälliger Schönheit und zweckmässiger Verbindung, wie die Ordnung der Natur darbietet, Beweisthümer genug, einen mit grosser Weisheit und Macht bekleideten Willen daraus abzunehmen, und es sind zu dieser Überzeugung, so ferne sie zum tugendhaften Verhalten hinlänglich, das ist, moralisch gewiss seyn soll, die gemeinen Begriffe des Verstandes hin-

reichend. Zu der dritten Art zu schliessen, wird nothwendigerweise Weltweisheit erfordert, und es ist auch einzig und allein ein höherer Grad derselben fähig, mit einer Klarheit und Überzeugung, die der Grösse der Wahrheit gemäss ist, zu dem nämlichen Gegenstande zu gelangen.

Die beiden letzteren Arten kann man physikotheologische Methoden nennen; denn sie zeigen beide den Weg, aus den Betrachtungen über die Natur zur Erkenntniss Gottes hinauf zu steigen.

2.

Die Vortheile und auch die Fehler der gewöhnlichen Physikotheologie.

Das Hauptmerkmal der bis dahin gebräuchlichen physischtheologischen Methode besteht darin: dass die Vollkommenheit und Regelmässigkeit erstlich ihrer Zufälligkeit nach gehörig begriffen, und alsdann die künstliche Ordnung nach allen zweckmässigen Beziehungen darin gewiesen wird, um daraus auf einen weisen und gütigen Willen zu schliessen, nacher aber zugleich durch die hinzugefügte Betrachtung der Grösse des Werks, der Begriff der unermesslichen Macht des Urhebers damit vereinigt wird.

Diese Methode ist vortrefflich: erstlich, weil die Überzeugung überaus sinnlich und daher sehr lebhaft und einnehmend, und dennoch auch dem gemeinsten Verstande leicht und fasslich ist; zweitens, weil sie natürlicher ist als irgend eine andere, indem ohne Zweifel ein Jeder von ihr zuerst anfängt; drittens, weil sie einen sehr anschauenden Begriff von der hohen Weisheit, Vorsorge, oder auch der Macht des anbetungswürdigen Wesens verschafft, welcher die Seele füllt, und die grösseste Gewalt hat, auf Erstaunen, Demuth und Ehrfurcht zu wirken*. Diese Be-

* Wenn ich unter andern die mikroskopischen Beobachtungen des Doctor Hill, die man im Hamb. Magazin antrifft, erwäge, und sehr zahlreiche Thiergeschlechter in einem einzigen Wassertropfen, räuberische

weisart ist viel praktischer, als irgend eine andere, selbst in Ansehung des Philosophen. Denn ob er gleich für seinen forschenden oder grübelnden Verstand hier nicht die bestimmte abgezogene Idee der Gottheit antrifft, und die Gewissheit selbst nicht mathematisch, sondern moralisch ist, so bemächtigen sich doch so viel Beweisthümer, jeder von so grossem Eindruck, seiner Seele, und die Speculation folgt ruhig mit einem gewissen Zutrauen einer Überzeugung, die schon Platz genommen hat. Schwerlich würde wohl Jemand seine ganze Glückseligkeit auf die angemaasste Richtigkeit eines metaphysischen Beweises wagen, vornämlich, wenn ihm lebhafte sinnliche Überredungen entgegen stünden. Allein die Gewalt der Überzeugung, die hieraus erwächst, darum eben, weil sie so sinnlich ist, ist auch so gesetzt und unerschütterlich, dass sie keine Gefahr von Schlussreden und Unterscheidungen besorgt, und sich weit über die Macht spitzfindiger Einwürfe wegsetzt. Gleichwohl hat diese Methode ihre Fehler, die beträchtlich genug sind, ob sie zwar eigentlich nur dem Verfahren derjenigen zuzurechnen sind, die sich ihrer bedient haben.

1. Sie betrachtet alle Vollkommenheit, Harmonie und Schönheit der Natur als zufällig, und als eine Anordnung durch Weisheit, da doch viele derselben mit nothwendiger Einheit aus den wesentlichsten Regeln der Natur abfliessen. Das, was der Absicht der Physikotheologie hierbei am schädlichsten ist, besteht darin, dass sie diese Zufälligkeit

Arten, mit Werkzeugen des Verderbens ausgerüstet, die von noch mächtigern Tyrannen dieser Wasserwelt zerstört werden, indem sie geflissen sind, andre zu verfolgen; wenn ich die Ränke, die Gewalt und die Scene des Aufruhrs in einem Tropfen Materie ansehe, und erhebe von da meine Augen in die Höhe, um den unermesslichen Raum von Welten, wie von Stäubchen wimmeln zu sehen, so kann keine menschliche Sprache das Gefühl ausdrücken, das ein solcher Gedanke erregt, und alle subtile metaphysische Zergliederung weicht sehr weit der Erhabenheit und Würde, die einer solchen Anschauung eigen ist,

der Naturvollkommenheit als höchstnöthig zum Beweise eines weisen Urhebers ansieht, daher alle nothwendige Wohlgereimtheiten der Dinge der Welt bei dieser Voraussetzung gefährliche Einwürfe werden.

Um sich von diesem Fehler zu überzeugen, merke man auf Nachstehendes. Man sieht, wie die Verfasser nach dieser Methode geflissen sind, die an unzähligen Endabsichten reichen Producte des Pflanzen- und Thierreichs nicht allein der Macht des Ungefährs, sondern auch der mechanischen Nothwendigkeit, nach allgemeinen Gesetzen der materialen Natur zu entreissen. Und hierin kann es ihnen auch nicht im mindesten schwer werden. Das Übergewicht der Gründe auf ihrer Seite ist gar zu sehr entschieden. Allein, wenn sie sich von der organischen Natur zur unorganischen wenden, so beharren sie noch immer auf eben derselben Methode, allein sie finden sich daselbst fast jederzeit durch die veränderte Natur der Sachen in Schwierigkeiten befangen, denen sie nicht ausweichen können. Sie reden noch immer von der durch grosse Weisheit getroffenen Vereinbarung so vieler nützlichen Eigenschaften des Luftkreises, den Wolken, dem Regen, den Winden, der Dämmerung etc. etc., als wenn die Eigenschaft, wodurch die Luft zu Erzeugung der Winde aufgelegt ist, mit derjenigen, wodurch sie Dünste aufzieht, oder wodurch sie in grossen Höhen dünner wird, eben so vermittelst einer weisen Wahl wäre vereinigt worden, wie etwa bei einer Spinne die verschiedenen Augen, womit sie ihrem Raube auflauert, mit den Warzen, woraus die Spinnenseide als durch Ziehlöcher gezogen wird, mit den feinen Klauen oder auch den Ballen ihrer Füsse, dadurch sie sie zusammenklebt, oder sich daran erhält, in Einem Thiere verknüpft sind. In diesem letztern Fall ist die Einheit bei allen verbundenen Nutzbarkeiten (als in welcher die Vollkommenheit besteht) offenbar zufällig, und einer weisen Willkühr beizumessen, da sie im Gegentheil im ersteren Fall nothwendig ist, und wenn nur eine Tauglichkeit von

den erwähnten der Luft beigemessen wird, die andre unmöglich davon zu trennen ist. Eben dadurch, dass man keine andere Art, die Vollkommenheit der Natur zu beurtheilen einräumt, als durch die Anstalt der Weisheit, so wird eine jede ausgebreitete Einheit, in so ferne sie offenbar als nothwendig erkannt wird, einen gefährlichen Einwurf ausmachen. Wir werden bald sehen, dass nach unserer Methode aus einer solchen Einheit gleichwohl auch auf die göttliche Weisheit geschlossen wird, aber nicht so, dass sie von der weisen Wahl als ihrer Ursache, sondern von einem solchen Grunde in einem obersten Wesen hergeleitet wird, welcher zugleich ein Grund einer grossen Weisheit in ihm seyn muss, mithin wohl von einem Wesen, aber nicht durch seine Weisheit.

2. Diese Methode ist nicht genugsam philosophisch, und hat auch öfters die Ausbreitung der philosophischen Erkennsniss sehr gehindert. So bald eine Naturanstalt nützlich ist, so wird sie gemeiniglich unmittelbar aus der Absicht des göttlichen Willens, oder doch durch eine besonders durch Kunst veranstaltete Ordnung der Natur erklärt; entweder, weil man einmal sich in den Kopf gesetzt hat, die Wirkungen der Natur, gemäss ihren allgemeinsten Gesetzen, könnten auf solche Wohlgereimtheit nicht auslaufen, oder wenn man einräumte, sie hätten auch solche Folgen, so würde dieses heissen, die Vollkommenheit der Welt einem blinden Ungefähr zuzutrauen, wodurch der göttliche Urheber sehr würde verkannt werden. Daher werden in einem solchen Falle der Naturforschung Grenzen gesetzt. Die erniedrigte Vernunft steht gerne von einer weiteren Untersuchung ab, weil sie solche hier als Vorwitz ansieht, und das Vorurtheil ist desto gefährlicher, weil es den Faulen einen Vorzug vor dem unermüdeten Forscher giebt durch den Vorwand der Andacht und der billigen Unterwerfung unter den grossen Urheber, in dessen Erkenntniss sich alle Weisheit vereinbaren muss. Man erzählt z. E. die Nutzen der Gebirge, deren es unzählige

giebt, und so bald man deren recht viel und unter diesen solche, die das menschliche Geschlecht nicht entbehren kann, zusammen gebracht hat, so glaubt man Ursache zu haben, sie als eine unmittelbare göttliche Anstalt anzusehen. Denn sie als eine Folge aus allgemeinen Bewegungsgesetzen zu betrachten (weil man von diesen gar nicht vermuthet, dass sie auf schöne und nützliche Folgen sollten eine Beziehung haben, es müsste denn etwa von Ungefähr seyn), das würde ihrer Meinung nach heissen, einen wesentlichsten Vortheil des Menschengeschlechts auf den blinden Zufall ankommen lassen. Eben so ist es mit der Betrachtung der Flüsse der Erde bewandt. Wenn man die physischtheologischen Verfasser hört, so wird man dahin gebracht, sich vorzustellen, ihre Laufrinnen wären alle von Gott ausgehöhlt. Es heisst auch nicht philosophiren: wenn man, indem man einen jeden einzelnen Berg, oder jeden einzelnen Strom als eine besondere Absicht Gottes betrachtet, die nach allgemeinen Gesetzen nicht würde erreicht worden seyn, wenn man, sage ich, alsdann diejenigen Mittel ersinnt, deren besonderer Vorkehrung sich etwa Gott möchte bedient haben, um diese Individual-Wirkungen heraus zu bringen. Denn nach demjenigen, was in der dritten Betrachtung dieser Abtheilung gezeigt worden, ist dergleichen Product dennoch in so ferne immer übernatürlich, ja, weil es nicht nach einer Ordnung der Natur (indem es nur als eine einzelne Begebenheit durch eigene Anstalten entstand) erklärt werden kann, so gründet sich ein solches Verfahren zu urtheilen, auf eine verkehrte Vorstellung vom Vorzuge der Natur an sich selber, wenn sie auch durch Zwang auf einen einzelnen Fall sollte gelenkt werden müssen, welches nach aller unserer Einsicht als ein Mittel des Umschweifs und nicht als ein Verfahren der Weisheit kann angesehen werden*. Als Newton

* Die Theologen wünschen, dass in dergleichen Fällen, wo die Offenbarung Nachricht giebt, dass eine Weltbegebenheit ein ausserordentliches göttliches Verhängniss sey, der Vorwitz der Philosophen möchte gemäs-

durch untrügliche Beweise sich überzeugt hatte: dass der Erdkörper diejenige Figur habe, auf der alle durch den Drehungsschwung veränderten Richtungen der Schwere senkrecht stünden, so schloss er: die Erde sey im Anfange flüssig gewesen und habe nach den Gesetzen der Statik vermittelst der Umdrehung gerade diese Gestalt angenommen. Er kannte so gut wie sonst Jemand die Vortheile, die in der Kugelrundung eines Weltkörpers liegen, und auch die höchst nöthige Abplattung, um den nachtheiligen Folgen der Achsendrehung vorzubeugen. Dieses sind insgesammt Anordnungen, die eines weisen Urhebers würdig sind. Gleichwohl trug er kein Bedenken, sie den nothwendigsten mechanischen Gesetzen als eine Wirkung beizumessen, und besorgte nicht, dabei den grossen Regierer aller Dinge aus den Augen zu verlieren.

Es ist also auch sicher zu vermuthen: dass er nimmermehr in Ansehung des Baues der Planeten, ihrer Umläufe und der Stellung ihrer Kreise unmittelbar zu einer göttlichen Anstalt seine Zuflucht würde genommen haben, wenn er nicht geurtheilt hätte: dass hier ein mechanischer Ursprung unmöglich sey, nicht wegen der Unzulänglichkeit derselben zur Regelmässigkeit und Ordnung überhaupt (denn warum besorgte er nicht diese Untauglichkeit in dem vorher erwähnten Falle?), sondern weil die Himmelsräume leer sind, und keine Gemeinschaft der Wirkungen der Planeten in einander, ihre Kreise zu stellen, in diesem Zustande möglich ist. Wenn es ihm indessen beigefallen wäre, zu fragen: ob sie denn auch jederzeit leer gewesen, und ob nicht wenigstens im allerersten Zustande, da diese

sigt werden, ihre physischen Einsichten auszukramen; denn sie thun der Religion gar keinen Dienst, und machen es nur zweifelhaft, ob die Begebenheit nicht gar ein natürlicher Zufall sey; wie in demjenigen Fall, da man die Vertilgung des Heeres unter Sanherib dem Winde Samiel beimisst. Die Philosophie kommt hierbei gemeiniglich ins Gedränge, wie in der Whiston'schen Theorie, die astronomische Kometenkenntniss zur Bibelerklärung zu gebrauchen.

Räume vielleicht im Zusammenhange erfüllt waren, diejenige Wirkung möglich gewesen, deren Folgen sich seitdem erhalten haben, wenn er von dieser allerältesten Beschaffenheit eine gegründete Vermuthung gehabt hätte, so kann man versichert seyn, dass er auf eine der Philosophie geziemende Art in den allgemeinen mechanischen Gesetzen die Gründe von der Beschaffenheit des Weltbaues gesucht haben würde, ohne desfalls in Sorgen zu seyn, dass diese Erklärung den Ursprung der Welt aus den Händen des Schöpfers der Macht des Ungefährs überlieferte. Das berühmte Beispiel des Newton darf demnach nicht dem faulen Vertrauen zum Vorwande dienen, eine übereilte Berufung auf eine unmittelbare göttliche Anstalt für eine Erklärung in philosophischem Geschmacke auszugeben.

Überhaupt haben freilich unzählbare Anordnungen der Natur, da sie nach den allgemeinsten Gesetzen immer noch zufällig sind, keinen andern Grund als die weise Absicht desjenigen, der gewollt hat, dass sie so und nicht anders verknüpft werden sollten. Aber man kann nicht umgekehrt schliessen: wo eine natürliche Verknüpfung mit demjenigen übereinstimmt, was einer weisen Wahl gemäss ist, da ist sie auch nach den allgemeinen Wirkungsgesetzen der Natur zufällig und durch künstliche Fügung ausserordentlich festgesetzt worden. Es kann bei dieser Art zu denken sich öfters zutragen, dass die Zwecke der Gesetze, die man sich einbildet, unrichtig sind, und dann hat man ausser diesem Irrthume noch den Schaden, dass man die wirkenden Ursachen vorbeigegangen ist und sich unmittelbar an eine Absicht, die nur erdichtet ist, gehalten hat. Süssmilch hatte ehedem vermeint, den Grund, warum mehr Knäbchen als Mädchen geboren werden, in dieser Absicht der Vorsehung zu finden, damit durch die grössere Zahl derer vom Mannsgeschlechte der Verlust ergänzt werde, den dieses Geschlecht durch Krieg und gefährlichere Arten des Gewerbes vor dem andern erleidet. Allein durch spätere Beobachtungen wurde eben dieser sorgfältige und

vernünftige Mann belehrt: dass dieser Überschuss der Knäbchen in den Jahren der Kindheit durch den Tod weggenommen werde, dass noch eine geringere Zahl männlichen als die des weiblichen Geschlechts in die Jahre gelangen, wo die vorher erwähnten Ursachen allererst Gründe des Verlusts enthalten können. Man hat Ursache zu glauben, dass diese Merkwürdigkeit ein Fall sey, der unter einer viel allgemeinern Regel stehen mag, nämlich, dass der stärkere Theil der Menschenarten auch einen grösseren Antheil an der Zeugungsthätigkeit habe, um in den beiderseitigen Producten seine eigene Art überwiegend zu machen, dass aber dagegen, weil mehr dazu gehört, dass etwas, welches die Grundlage zu grösserer Vollkommenheit hat, auch in der Ausbildung alle zu Erreichung derselben gehörigen Umstände antreffe, eine grössere Zahl derer von minder vollkommener Art den Grad der Vollständigkeit erreichen werde, als derjenige, zu deren Vollständigkeit mehr Zusammentreffung von Gründen erfordert wird. Es mag aber mit dieser Regel eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, so kann man hierbei wenigstens die Anmerkung machen: dass es die Erweiterung der philosophischen Einsicht hindere, sich an die moralischen Gründe, das ist, an die Erläuterung aus Zwecken zu wenden, da, wo es noch zu vermuthen ist, dass physische Gründe durch eine Verknüpfung mit nothwendigen allgemeineren Gesetzen die Folge bestimmen.

3. Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandtheile des Universums zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muss alle diejenigen, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrthums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und er-

schaffen hat, angesehen werde. Da ich diese Unzulänglichkeit in der nächsten Betrachtung erwägen werde, so begnüge ich mich, sie hier nur angemerkt zu haben.

Übrigens bleibt die gedachte Methode jederzeit eine derjenigen, die sowohl der Würde als auch der Schwäche des menschlichen Verstandes am meisten gemäss sind. Es sind in der That unzählbare Anordnungen in der Natur, deren nächster Grund eine Endabsicht ihres Urhebers seyn muss, und es ist der leichteste Weg, der auf ihn führt, wenn man diejenigen Anstalten erwägt, die seiner Weisheit unmittelbar untergeordnet sind. Daher ist es billig, seine Bemühungen vielmehr darauf zu wenden, sie zu ergänzen, als anzufechten, ihre Fehler zu verbessern, als sie um deswillen geringschätzig zu halten. Die folgende Betrachtung soll sich mit dieser Absicht beschäftigen.

Sechste Betrachtung.

Verbesserte Methode der Physikotheologie.

1.

Ordnung und Anständigkeit, wenn sie gleich nothwendig sind, bezeichnen einen verständigen Urheber.

Es kann nichts dem Gedanken von einem göttlichen Urheber des Universums nachtheiliger und zugleich unvernünftiger seyn, als wenn man bereit ist, eine grosse und fruchtbare Regel der Anständigkeit, Nutzbarkeit und Übereinstimmung dem ungefähren Zufall beizumessen; dergleichen das Klinamen der Atomen in dem Lehrgebäude des Demokritus und Epikur war. Ohne dass ich mich bei der Ungereimtheit und vorsätzlichen Verblendung dieser Art zu urtheilen verweile, da sie genugsam von Andern ist augenscheinlich gemacht worden, so bemerke ich dagegen: dass die wahrgenommene Nothwendigkeit in Beziehung der

Dinge auf regelmässige Verknüpfungen, und der Zusammenhang nützlicher Gesetze mit einer nothwendigen Einheit, eben so wohl als die zufälligste und willkührlichste Anstalt ein Beweisthum von einem weisen Urheber abgebe; obgleich die Abhängigkeit von ihm in diesem Gesichtspuncte auf andere Art muss vorgestellt werden. Um dieses gehörig einzusehen, so merke ich an: dass die Ordnung und vielfältige vortheilhafte Zusammenstimmung überhaupt einen verständigen Urheber bezeichnet, noch ehe man daran denkt, ob diese Beziehung den Dingen nothwendig oder zufällig sey. Nach den Urtheilen der gemeinen gesunden Vernunft hat die Abfolge der Weltveränderungen, oder diejenige Verknüpfung, an deren Stelle eine andere möglich war, ob sie gleich einen klaren Beweisgrund der Zufälligkeit an die Hand giebt, wenig Wirkung, dem Verstande die Vermuthung eines Urhebers zu veranlassen. Es wird dazu Philosophie erfordert, und selbst deren Gebrauch ist in diesem Falle verwickelt und schlüpfrig. Dagegen macht grosse Regelmässigheit und Wohlgereimtheit in einem vielstimmigen Harmonischen stutzig, und die gemeine Vernunft selbst kann sie ohne einen verständigen Urheber nimmer möglich finden. Die eine Regel der Anständigkeit mag in der andern schon wesentlich liegen oder willkührlich damit verbunden seyn, so findet man es geradezu unmöglich, dass Ordnung und Regelmässigkeit entweder von Ungefähr, oder auch unter vielen Dingen, die ihr verschiedenes Daseyn haben, so von selbst sollte statt finden, denn nimmermehr ist ausgebreitete Harmonie ohne einen verständigen Grund ihrer Möglichkeit nach zureichend gegeben. Und in Ansehung ihrer äussert sich alsbald ein grosser Unterschied zwischen der Art, wie man die Vollkommenheit ihrm Ursprunge nach zu beurtheilen habe.

2.

Nothwendige Ordnung der Natur bezeichnet selbst einen Urheber der Materie, die so geordnet ist.

Die Ordnung in der Natur, in so ferne sie als zufällig und aus der Willkühr eines verständigen Wesens entspringend angesehen wird, ist gar kein Beweis davon, dass auch die Dinge der Natur, die in solcher Ordnung nach Weisheit verknüpft sind, selbst von diesem Urheber ihr Daseyn haben. Denn lediglich diese Verbindung ist so bewandt, dass sie einen verständigen Plan voraussetzt; daher auch Aristoteles und viele andere Philosophen des Alterthums nicht die Materie, oder den Stoff der Natur, sondern nur die Form von der Gottheit herleiteten. Vielleicht nur seit der Zeit, als uns die Offenbarung eine vollkommene Abhängigkeit der Welt von Gott gelehrt hat, hat auch allererst die Weltweisheit die gehörige Bemühung daran gewandt, den Ursprung der Dinge selbst, die den rohen Zeug der Natur ausmachen, als so etwas zu betrachten, was ohne einen Urheber nicht möglich sey. Ich zweifele, dass es Jemandem hiermit gelungen sey, und ich werde in der letzten Abtheilung Gründe meines Urtheils anführen. Zum mindesten kann die zufällige Ordnung der Theile der Welt, in so ferne sie einen Ursprung aus Willkühr anzeigt, gar nicht zum Beweise davon beitragen. Z. E. an dem Bau eines Thieres sind Gliedmaassen der sinnlichen Empfindung mit denen der willkührlichen Bewegung und der Lebenstheile so künstlich verbunden, dass man muthwillig seyn muss (denn so unvernünftig kann kein Mensch seyn), so bald man darauf geführt wird, einen weisen Urheber zu verkennen, der die Materie, daraus ein thierischer Körper zusammengesetzt ist, in so vortreffliche Ordnung gebracht hat. Mehr folgt hieraus gar nicht. Ob diese Materie für sich ewig und unabhängig, oder auch von eben demselben Urheber hervorgebracht sey, das ist darin gar nicht entschieden. Ganz anders aber fällt das Urtheil aus, wenn man wahrnimmt, das nicht alle Naturvollkommenheit künstlich, sondern Regeln von grosser

Nutzbarkeit auch mit nothwendiger Einheit verbunden sind, und diese Vereinbarung in den Möglichkeiten der Dinge selbst liegt. Was soll man bei dieser Wahrnehmung urtheilen? Ist diese Einheit, diese fruchtbare Wohlgereimtheit ohne Abhängigkeit von einem weisen Urheber möglich? Das Formale so grosser und vielfältiger Regelmässigkeit verbietet dieses. Weil indessen diese Einheit gleichwohl selbst in den Möglichkeiten der Dinge gegründet ist, so muss ein weises Wesen seyn, ohne welches alle diese Naturdinge selbst nicht möglich sind, und in welchem als einem grossen Grunde sich die Wesen so mancher Naturdinge zu so regelmässigen Beziehungen vereinbaren. Alsdenn aber ist klar, dass nicht allein die Art der Verbindung, sondern die Dinge selbst nur durch dieses Wesen möglich seyen, das ist, nur als Wirkungen von ihm existiren können, welches die völlige Abhängigkeit der Natur von Gott allererst hinreichend zu erkennen giebt. Fragt man nun, wie hängen diese Naturen von solchem Wesen ab, damit ich daraus die Übereinstimmung mit den Regeln der Weisheit verstehen könne? Ich antworte: sie hängen von demjenigen in diesem Wesen ab, das, indem es den Grund der Möglichkeit der Dinge enthält, auch der Grund seiner eigenen Weisheit ist; denn diese setzt überhaupt jene voraus *. Bei dieser Einheit aber des Grundes, so wohl des Wesens aller Dinge, als der Weisheit, Güte und Macht, ist es nothwendig: dass alle Möglichkeit mit diesen Eigenschaften harmonire.

* Die Weisheit setzt voraus: dass Übereinstimmung und Einheit in den Beziehungen möglich sey. Dasjenige Wesen, welches von völlig unabhängiger Natur ist, kann nur weise seyn, in so ferne in ihm Gründe selbst solcher möglichen Harmonie und Vollkommenheiten, die seiner Ausführung sich darbieten, enthalten sind. Wäre in den Möglichkeiten der Dinge keine solche Beziehung auf Ordnung und Vollkommenheit befindlich, so wäre Weisheit eine Chimäre. Wäre aber diese Möglichkeit in dem weisen Wesen nicht selbst gegründet, so könnte diese Weisheit nimmermehr in aller Absicht unabhängig seyn.

3.

Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie.

Ich fasse sie in Folgendem kurz zusammen. Durch das Zutrauen auf die Fruchtbarkeit der allgemeinen Naturgesetze, wegen ihrer Abhängigkeit vom göttlichen Wesen, geleitet, suche man:

1. Die Ursache, selbst der vortheilhaftesten Verfassungen, in solchen allgemeinen Gesetzen, die mit einer nothwendigen Einheit, ausser audern anständigen Folgen, auch auf die Hervorbringung dieser Wirkungen in Beziehung stehen.

2. Man bemerke das Nothwendige in dieser Verknüpfung verschiedener Tauglichkeiten in einem Grunde, weil sowohl die Art, um daraus auf die Abhängigkeit von Gott zu schliessen, von derjenigen verschieden ist, welche eigentlich die künstliche und gewählte Einheit zum Augenmerk hat, als auch um den Erfolg nach beständigen und nothwendigen Gesetzen vom ungefähren Zufall zu unterscheiden.

3. Man vermuthe nicht allein in der unorganischen, sondern auch der organisirten Natur eine grössere nothwendige Einheit, als so geradezu in die Augen fällt. Denn selbst im Baue eines Thieres ist zu vermuthen: dass eine einzige Anlage eine fruchtbare Tauglichkeit zu vielen vortheilhaften Folgen haben werde, wozu wir anfänglich vielerlei besondere Anstalten nöthig finden möchten. Diese Aufmerksamkeit ist sowohl der Philosophie sehr gemäss, als auch der physischtheologischen Folgerung vortheilhaft.

4. Man bediene sich der offenbar künstlichen Ordnung, um daraus auf die Weisheit eines Urhebers als einen Grund, der wesentlichen und nothwendigen Einheit aber in den Naturgesetzen, um daraus auf ein weises Wesen als einen Grund, aber nicht vermittelst seiner Weisheit, sondern vermöge desjenigen in ihm, was mit dieser harmoniren muss, zu schliessen.

5. Man schliesse aus den zufälligen Verbindungen der Welt auf den Urheber der Art, wie das Universum zusammengefügt ist: von der nothwendigen Einheit aber auf eben dasselbe Wesen als einen Urheber, sogar der Materie und des Grundstoffes aller Naturdinge.

6. Man erweitere diese Methode durch allgemeine Regeln, welche die Gründe der Wohlgereimtheit desjenigen, was mechanisch oder auch geometrisch nothwendig ist, mit dem Besten des Ganzen können verständlich machen, und verabsäume nicht, selbst die Eigenschaften des Raumes in diesem Gesichtspuncte zu erwägen, und aus der Einheit in dem grossen Mannigfaltigen desselben den nämlichen Hauptbegriff zu erläutern.

4.

Erläuterung dieser Regeln.

Ich will einige Beispiele anführen, um die gedachte Methode verständlicher zu machen. Die Gebirge der Erde sind eine der nützlichsten Verfassungen auf derselben, und Burnet, der sie für nichts Besseres, als eine wilde Verwüstung zur Strafe unserer Sünde ansieht, hat ohne Zweifel Unrecht. Nach der gewöhnlichen Methode der Physikotheologie werden die ausgebreiteten Vortheile dieser Bergstrecken erzählt, und darauf werden sie als eine göttliche Anstalt durch grosse Weisheit um so vielfältig abgezielter Nutzen willen angesehen. Nach einer solchen Art zu urtheilen, wird man auf die Gedanken gebracht: dass allgemeine Gesetze, ohne eine eigene künstliche Anordnung auf diesen Fall, eine solche Gestalt der Erdfläche nicht zuwege gebracht hätten, und die Berufung auf den allmächtigen Willen gebietet der forschenden Vernunft ein ehrerbietiges Schweigen. Dagegen ist, nach einer besser unterwiesenen Denkungsart, der Nutzen und die Schönheit dieser Naturanstalt gar kein Grund, die allgemeinen und einfachen Wirkungsgesetze der Materie vorbei zu gehen,

um diese Verfassung nicht als eine Nebenfolge derselben anzusehen. Es möchte vielleicht schwer auszumachen seyn: ob die Kugelfigur der Erde überhaupt nicht von noch beträchtlicherem Vortheile und wichtigern Folgen sey, als diejenigen Unebenheiten, die ihre Oberfläche von dieser abgemessenen Rundung etwas abweichen machen. Gleichwohl findet kein Philosoph einiges Bedenken, sie als eine Wirkung der allgemeinsten statischen Gesetze in der allerältesten Epoche der Welt anzusehen. Warum sollten die Ungleichheiten und Hervorragungen nicht auch zu solchen natürlichen und ungekünstelten Wirkungen gehören? Es scheint: dass bei einem jeden grossen Weltkörper der Zustand, da er aus der Flüssigkeit in die Festigkeit allmälig übergeht, sehr nothwendig mit der Erzeugung weitläufiger Höhlen verbunden sey, die sich unter seiner schon gehärteten Rinde finden müssen, wenn die leichtesten Materien seines inwendigen noch flüssigen Klumpens, darunter auch die Luft ist, mit allmäliger Absonderung unter diesen emporsteigen, und dass, da die Weitläufigkeit dieser Höhlen ein Verhältniss zu der Grösse des Weltkörpers haben muss, die Einsinkungen der festen Gewölbe eben so weit ausgebreitet seyn werden. Selbst eine Art von Regelmässigkeit, wenigstens die Kettenreihe dieser Unebenheiten, darf bei einer solchen Erzeugungsart nicht fremd und unerwartet scheinen. Denn man weiss, dass das Aufsteigen der leichten Arten in einem grossen Gemische an einem Orte einen Einfluss auf die nämliche Bewegung in dem benachbarten Theile des Gemengsels habe. Ich halte mich bei dieser Erklärungsart nicht lange auf; wie ich denn allhier keine Absicht habe, einige Ergebenheit in Ansehung derselben zu bezeigen, sondern nur eine kleine Erläuterung der Methode zu urtheilen, durch dieselbe darzulegen.

Das ganze feste Land der Erde ist mit den Laufrinnen der Ströme als mit Furchen auf eine sehr vortheilhafte Art durchzogen. Es sind aber auch so viel Unebenheiten, Thäler und flache Gegenden auf allem festen Lande: dass

es beim ersten Anblick scheint nothwendig zu seyn, dass die Canäle, darin die Wasser derselben rinnen, besonders gebaut und geordnet seyn müssen, widrigenfalls, nach der Unregelmässigkeit alles übrigen Bodens, die von den Höhen laufenden Wasser weit und breit ausschweifen, viele Flächen überschwemmen, in Thälern Seen machen, und das Land eher wild und unbrauchbar, als schön und wohlgeordnet machen müssten. Wer wird nicht hier einen grossen Anschein zu einer nöthigen ausserordentlichen Veranstaltung gewahr? Indessen würde aller Naturforschung über die Ursache der Ströme durch eine angenommene übernatürliche Anordnung ein Ende gemacht werden. Weil ich mich hingegen diese Art der Regelmässigkeit nicht irre machen lasse, und nicht sogleich ihre Ursache ausser dem Bezirk allgemeiner mechanischer Gesetze erwarte, so folge ich der Beobachtung, um daraus etwas auf die Erzeugungsart dieser Ströme abzunehmen. Ich werde gewahr: dass viele Fluthbetten der Ströme sich noch bis jetzt ausbilden, und dass sie ihre eigenen Ufer erhöhen, bis sie das umliegende Land nicht mehr so sehr wie ehedem überschwemmen. Ich werde gewiss, dass alle Ströme vor Alters wirklich so ausgeschweift haben, als wir besorgten, dass sie es ohne eine ausserordentliche Anstalt thun müssten, und ich nehme daraus ab, dass keine solche ausserordentliche Einrichtung jemals vorgegangen sey. Der Amazonenstrom zeigt in einer Strecke von einigen hundert Meilen deutliche Spuren, dass er ehedem kein eingeschränktes Fluthbette gehabt, sondern weit und breit das Land überschwemmt haben müsse; denn das Erdreich zu beiden Seiten ist bis in grosse Weiten flach wie ein See, und besteht aus Flussschlamm, wo ein Kiesel eben so selten ist wie ein Demant. Eben dasselbe findet man beim Missisippi. Und überhaupt zeigen der Nil und andere Ströme, dass diese Canäle mit der Zeit viel weiter verlängert worden, und da, wo der Strom seinen Ausfluss zu haben schien, weil er sich nahe zur See über den flachen Boden ausbreitete, baut er allmälig seine Laufrinne aus und fliesst weiter in einem ver-

längerten Fluthbette. Alsdenn aber, nachdem ich durch Erfahrungen auf die Spur gebracht worden, glaube ich die ganze Mechanik von der Bildung der Fluthrinnen aller Ströme auf folgende einfache Gründe bringen zu können.

Das von den Höhen laufende Quell- oder Regenwasser ergoss sich anfänglich nach dem Abhang des Bodens unregelmässig, füllte manche Thäler an und breitete sich über manche flache Gegend aus. Allein in demjenigen Striche, wo irgend der Zug des Wassers am schnellsten war, konnte es der Geschwindigkeit wegen seinen Schlamm nicht sowohl absetzen, den es hiergegen zu beiden Seiten viel häufiger fallen liess. Dadurch wurden die Ufer erhöht, indessen dass der stärkste Zug des Wassers eine Rinne erhielte. Mit der Zeit, als der Zufluss des Wassers selber geringer wurde (welches in der Folge der Zeit endlich geschehen musste, aus Ursachen, die den Kennern der Geschichte der Erde bekannt sind), so überschritt der Strom diejenigen Ufer nicht mehr, die er sich selbst aufgeführt hatte, und aus der wilden Unordnung entsprang Regelmässigkeit und Ordnung. Man sieht offenbar, dass dieses noch bis auf diese Zeit, vornämlich bei den Mündungen der Ströme, die ihre jüngsten Theile sind, vorgeht, und gleichwie nach diesem Plane das Absetzen des Schlammes nahe bei den Stellen, wo der Strom anfangs seine neuen Ufer überschritt, häufiger als weiter davon geschehen musste, so wird man auch noch gewahr, dass wirklich an vielen Orten, wo ein Strom durch flache Gegenden läuft, sein Rinnsaal höher liegt als die umliegenden Ebenen.

Es giebt gewisse allgemeine Regeln, nach denen die Wirkungen der Natur geschehen, und die einiges Licht in der Beziehung der mechanischen Gesetze auf Ordnung und Wohlgereimtheit geben können, deren eine ist: die Kräfte der Bewegung und des Widerstandes wirken so lange auf einander, bis sie sich das mindeste Hinderniss leisten. Die Gründe dieses Gesetzes lassen sich sehr leicht einsehen; allein die Beziehung, die dessen Folgen auf Regelmässig-

keit und Vortheil haben, ist bis zur Bewunderung weitläufig und gross. Die Epicykloide, eine algebraische Krümmung, ist von dieser Natur, dass Zähne und Getriebe nach ihr abgerundet die mindest mögliche Reibung an einander erleiden. Der berühmte Herr Prof. Kästner erwähnt an einem Orte: dass ihm von einem erfahrnen Bergwerksverständigen an den Maschinen, die lange im Gebrauche gewesen, gezeigt worden, dass sich wirklich diese Figur endlich durch lange Bewegung abschleife; eine Figur, die eine ziemlich verwickelte Construction zum Grunde hat, und die mit aller ihrer Regelmässigkeit eine Folge von einem gemeinen Gesetze der Natur ist.

Um etwas aus den schlechten Naturwirkungen anzuführen, was, indem es unter dem eben erwähnten Gesetze steht, um deswillen einen Ausschlag auf Regelmässigkeit an sich zeigt, führe ich eine von den Wirkungen der Flüsse an. Es ist wegen der grossen Verschiedenheiten des Abschusses aller Gegenden des festen Landes sehr zu erwarten, dass die Ströme, die auf diesem Abhange laufen, hin und wieder steile Sturze und Wasserfälle haben würden, deren auch wirklich einige ob zwar selten vorkommen, und eine grosse Unregelmässigkeit und Unbequemlichkeit enthalten. Allein es fällt leicht in die Augen, dass, wenn gleich (wie zu vermuthen) in dem ersten verwilderten Zustande dergleichen Wasserfälle häufig waren, dennoch die Gewalt des Absturzes das lockere Erdreich, ja selbst einige noch nicht genugsam gehärtete Felsarten werde eingegraben und weggewaschen haben, bis der Strom seinen Rinnsaal zu einem ziemlich gleichförmigen Abhang gesenkt hatte, daher, wo auch noch Wasserfälle sind, der Boden felsig ist, und in sehr vielen Gegenden der Strom zwischen zwei steil abgeschnittenen Ufern läuft, wozwischen er sein tief liegendes Bette vermuthlich selbst eingeschnitten hat. Man findet es sehr nützlich, dass fast alle Ströme in dem grössesten Theile ihres Laufes einen gewissen Grad Geschwindigkeit nicht überschreiten, der ziemlich mässig ist und wodurch sie schiffbar sind. Obgleich nun dieses im

Anfange von der so sehr verschiedenen Abschüssigkeit des Bodens, worüber sie laufen, kaum allein ohne besondere Kunst zu erwarten stünde, so lässt sich doch leichtlich erachten, dass mit der Zeit ein gewisser Grad der Schnelligkeit sich von selbst habe finden müssen, den sie nicht leichtlich übertreffen können, der Boden des Landes mag abschüssig seyn, wie er will, wenn er nur locker ist. Denn sie werden ihn so lange abspülen, sich hineinarbeiten, und ihr Bette an einigen Orten senken, an andern erhöhen, bis dasjenige, was sie vom Grunde fortreissen, wenn sie angeschwollen sind, demjenigen, was sie in den Zeiten der trägeren Bewegung fallen lassen, ziemlich gleich ist. Die Gewalt wirkt hier so lange, bis sie sich selbst zum gemässigtern Grade gebracht hat, und bis die Wechselwirkung des Anstosses und des Widerstandes zur Gleichheit ausgeschlagen ist.

Die Natur bietet unzählige Beispiele von einer ausgebreiteten Nutzbarkeit einer und eben derselben Sache zu einem vielfältigen Gebrauche dar. Es ist sehr verkehrt, diese Vortheile sogleich als Zwecke und als diejenigen Erfolge anzusehen, welche die Bewegungsgründe enthielten, weswegen die Ursachen derselben durch göttliche Willkühr in der Welt angeordnet würden. Der Mond schafft unter andern Vortheilen auch diesen, dass Ebbe und Fluth Schiffe auch wider oder ohne Winde vermittelst der Ströme in den Strassen und nahe beim festen Lande in Bewegung setzen. Vermittelst seiner und der Jupiters-Trabanten findet man die Länge des Meers. Die Producte aus allen Naturreichen haben ein jedes eine grosse Nutzbarkeit, wovon man einige auch zum Gebrauche macht. Es ist eine widersinnige Art zu urtheilen, wenn man, wie es gemeiniglich geschieht, diese alle zu den Bewegungsgründen der göttlichen Wahl zählt, und sich wegen des Vortheils der Jupitersmonde auf die weise Anstalt des Urhebers beruft, die den Menschen dadurch ein Mittel, die Länge der Oerter zu bestimmen, hat an die Hand geben wollen. Man hüte sich, dass man die Spötterei eines Vol-

taire nicht mit Recht auf sich ziehe, der in einem ähnlichen Tone sagt: sehet da, warum wir Nasen haben, ohne Zweifel, damit wir Brillen darauf stecken können. Durch die göttliche Willkühr wird noch nicht genugsamer Grund angegeben, weswegen eben dieselben Mittel, die einen Zweck zu erreichen allein nöthig wären, noch in so viel anderer Beziehung vortheilhaft sind. Diejenige bewundernswürdige Gemeinschaft, die unter den Wesen alles Erschaffenen herrscht, dass ihre Naturen einander nicht fremd sind, sondern in vielfacher Harmonie verknüpft sich zu einander von selbst schicken, und eine ausgebreitete nothwendige Vereinbarung zur gesammten Vollkommenheit in ihrem Wesen enthalten, das ist der Grund so mannigfaltiger Nutzbarkeiten, die man nach unserer Methode als Beweisthümer eines höchst weisen Urhebers, aber nicht in allen Fällen als Anstalten, die durch besondere Weisheit mit den übrigen um der besondern Nebenvortheile willen verbunden worden, ansehen kann. Ohne Zweifel sind die Bewegungsgründe, weswegen Jupiter Monde haben sollte, vollständig, wenn gleich niemals durch die Erfindung der Sehröhre dieselben zu Messung der Länge genutzt würden. Diese Nutzen, die als Nebenfolgen anzusehen sind, kommen gleichwohl mit in Anschlag, um die unermessliche Grösse des Urhebers aller Dinge daraus abzunehmen. Denn sie sind nebst Millionen anderen ähnlicher Art Beweisthümer von der grossen Kette, die selbst in den Möglichkeiten der Dinge die Theile der Schöpfung vereinbart, die einander nichts anzugehen scheinen; denn sonst kann man auch nicht allemal auf die Nutzen, die der Erfolg einer freiwilligen Anstalt nach sich zieht, und die der Urheber kennt und in seinem Rathschlusse mit befasst, um deswillen zu den Bewegungsgründen solcher Wahl zählen, wenn diese nämlich auch unangesehen solcher Nebenfolgen schon vollständig waren. Ohne Zweifel hat das Wasser darum nicht die Natur, sich wagrecht zu stellen, damit man sich darin spiegeln könne. Dergleichen beobachtete Nutzbarkeiten können, wenn man mit

Vernunft urtheilen will, nach der eingeschränkten physischtheologischen Methode, die im Gebrauche ist, gar nicht zu der Absicht, die man hier vor Augen hat, genutzt werden. Nur einzig und allein der Zusatz, den wir ihr zu geben gesucht haben, kann solche gesammelte Beobachtungen zu Gründen der wichtigen Folgerung auf die allgemeine Unterordnung aller Dinge unter ein höchst weises Wesen tüchtig machen. Erweitert Eure Absichten, so viel Ihr könnt, über die unermesslichen Nutzen, die ein Geschöpf in tausendfacher Beziehung, wenigstens der Möglichkeit nach, darbietet (der einzige Kokosbaum schafft dem Indianer unzählige), verknüpfet in dergleichen Beziehungen die entlegensten Glieder der Schöpfung mit einander. Wenn Ihr die Producte der unmittelbar künstlichen Anstalten geziemend bewundert habt, so unterlasset nicht, auch in dem ergötzenden Anblick der fruchtbaren Beziehung, die die Möglichkeiten der erschaffenen Dinge auf durchgängige Harmonie haben, und der ungekünstelten Abfolge so mannigfaltiger Schönheit, die sich von selbst darbietet, diejenige Macht zu bewundern und anzubeten, in deren ewiger Grundquelle die Wesen der Dinge zu einem vortrefflichen Plane gleichsam bereit darliegen.

Ich merke im Vorübergehen an, dass das grosse Gegenverhältniss, das unter den Dingen der Welt, in Ansehung des häufigen Anlasses, den sie zu Ähnlichkeiten, Analogien, Parallelen, und, wie man sie sonst nennen will, geben, nicht so ganz flüchtig verdient übersehen zu werden. Ohne mich bei dem Gebrauch, den dieses auf Spiele des Witzes hat, und der mehrentheils nur eingebildet ist, aufzuhalten, liegt hierin noch für den Philosophen ein, wie mich dünkt, wichtiger Gegenstand des Nachdenkens verborgen, wie solche Übereinkunft sehr verschiedener Dinge in einem gewissen gemeinschaftlichen Grunde der Gleichförmigkeit so gross und weitläufig, und doch zugleich so genau seyn könne. Diese Analogien sind auch sehr nöthige Hülfsmittel unserer Erkenntniss, die Mathematik selber liefert deren einige. Ich enthalte mich,

Beispiele anzuführen, denn es ist zu besorgen, dass nach der verschiedenen Art, wie dergleichen Ähnlichkeiten empfunden werden, sie nicht dieselbe Wirkung über jeden andern Verstand haben möchten, und der Gedanke, den ich hier einstreue, ist ohnedies unvollendet und noch nicht genugsam verständlich.

Wenn man fragen sollte, welches denn der Gebrauch sey, den man von der grossen Einheit in den mancherlei Verhältnissen des Raumes, welche der Messkünstler erforscht, machen könnte, so vermuthe ich, dass allgemeine Begriffe von der Einheit der mathematischen Objecte auch die Gründe der Einheit und Vollkommenheit in der Natur könnten zu erkennen geben. Z. E., es ist unter allen Figuren die Cirkelfigur diejenige, darin eben der Umkreis den grössest möglichen Raum beschliesst, den ein solcher Umfang nur befassen kann, darum nämlich, weil eine genaue Gleichheit in dem Abstande dieser Umgränzung von einem Mittelpuncte darin durchgängig herrscht. Wenn eine Figur durch gerade Linien soll eingeschlossen werden, so kann die grössest mögliche Gleichheit in Ansehung des Abstandes derselben vom Mittelpuncte nur statt finden, wenn nicht allein die Entfernungen der Winkelpuncte von diesem Mittelpuncte untereinander, sondern auch die Perpendikel aus diesem auf die Seiten einander völlig gleich sind. Daraus wird nun ein regelmässiges Polygon, und es zeigt sich durch die Geometrie, dass mit eben demselben Umkreise ein anderes Polygon von eben der Zahl Seiten jederzeit einen kleinern Raum einschliessen würde, als das reguläre. Noch ist eine und zwar die einfachste Art der Gleichheit in dem Abstande von einem Mittelpuncte möglich, nämlich wenn blos die Entfernung der Winkelpuncte des Vielecks von demselben Mittelpuncte durchgängig gleich ist, und da zeigt sich, dass ein jedes irreguläre Polygon, welches im Cirkel stehen kann, unter allen den grössesten Raum einschliesst, der von eben denselben Seiten nur immer kann beschlossen werden. Ausser diesem ist zuletzt dasjenige Polygon, in welchem noch

überdies die Grösse der Seite dem Abstande des Winkelpuncts vom Mittelpuncte gleich ist, das ist, das regelmässige Sechseck unter allen Figuren überhaupt diejenige, die mit dem kleinsten Umfange den grössesten Raum so einschliesst, dass sie zugleich, äusserlich mit andern gleichen Figuren zusammengesetzt, keine Zwischenräume übrig lässt. Es bietet sich hier sehr bald diese Bemerkung dar, dass das Gegenverhältniss des Grössesten und Kleinsten im Raume auf die Gleichheit ankomme. Und da die Natur sonsten viel Fälle einer nothwendigen Gleichheit an die Hand giebt, so können die Regeln, die man aus den gedachten Fällen der Geometrie in Ansehung des allgemeinen Grundes solches Gegenverhältnisses des Grössesten und Kleinsten zieht, auch auf die nothwendige Beobachtung des Gesetzes der Sparsamkeit in der Natur angewandt werden. In den Gesetzen des Stosses ist in so ferne jederzeit eine gewisse Gleichheit nothwendig: dass, nach dem Stosse, wenn sie unelastisch sind, beider Körper Geschwindigkeit jederzeit gleich sey, dass, wenn sie elastisch sind, beide durch die Federkraft immer gleich gestossen werden, und zwar mit einer Kraft, womit der Stoss geschahe, dass der Mittelpunct der Schwere beider Körper durch den Stoss in seiner Ruhe oder Bewegung gar nicht verändert wird u. s. w. u. s. w. Die Verhältnisse des Raums sind so unendlich mannigfaltig, und verstatten gleichwohl eine so gewisse Erkenntniss und klare Anschauung, dass, gleichwie sie schon öfters zu Symbolen der Erkenntnisse von ganz anderer Art vortrefflich gedient haben (z. E. die Erwartungen in den Glücksfällen auszudrücken); also auch Mittel an die Hand geben können, die Regeln der Vollkommenheit in natürlich nothwendigen Wirkungsgesetzen, in so ferne sie auf Verhältnisse ankommen, aus den einfachsten und allgemeinsten Gründen zu erkennen.

Ehe ich diese Betrachtung beschliesse, will ich alle verschiedenen Grade der philosophischen Erklärungsart der in der Welt vorkommenden Erscheinungen der Vollkom-

menheit, in so ferne man sie insgesammt unter Gott betrachtet, anführen, indem ich von derjenigen Art zu urtheilen anfange, wo die Philosophie sich noch verbirgt, und bei derjenigen endige, wo sie ihre grösste Bestrebung zeigt. Ich rede von der Ordnung, Schönheit und Anständigkeit, in so ferne sie der Grund ist, die Dinge der Welt auf eine der Weisheit anständige Art einem göttlichen Urheber unterzuordnen.

Erstlich: man kann eine einzelne Begebenheit in dem Laufe der Natur als etwas unmittelbar von einer göttlichen Handlung Herrührendes ansehen, und die Philosophie hat hier kein anderes Geschäft, als nur einen Beweisgrund dieser ausserordentlichen Abhängigkeit anzuzeigen.

Zweitens: man betrachtet eine Begebenheit der Welt als eine, worauf als auf einen einzelnen Fall die Mechanik der Welt von der Schöpfung her besonders abgerichtet war, wie z. E. die Sündfluth nach dem Lehrgebäude verschiedener Neuern. Alsdann ist aber die Begebenheit nicht weniger übernatürlich. Die Naturwissenschaft, wovon die gedachten Weltweisen hierbei Gebrauch machen, dient nur dazu, ihre eigene Geschicklichkeit zu zeigen, und etwas zu ersinnen, was sich etwa nach allgemeinen Naturgesetzen ereignen könnte und dessen Erfolg auf die vorgegebene ausserordentliche Begebenheit hinausliefe. Denn sonst ist ein solches Verfahren der göttlichen Weisheit nicht gemäss, die niemalen darauf abzielt, mit unnützer Kunst zu prahlen, welche man selbst an einem Menschen tadeln würde, der, wenn ihn z. E. nichts abhielte, eine Kanone unmittelbar abzufeuern, ein Feuerschloss mit einem Uhrwerk anbringen wollte, wodurch sie in dem gesetzten Augenblicke durch mechanische sinnreiche Mittel losbrennen sollte.

Drittens: wenn gewisse Stücke der Natur als eine von der Schöpfung her dauernde Anstalt, die unmittelbar von der Hand des grossen Werkmeisters herrührt, angesehen werden; und zwar wie eine Anstalt, die als ein ein-

zelnes Ding, und nicht wie eine Anordnung nach einem beständigen Gesetze eingeführt worden. Z. E., wenn man behauptet, Gott habe die Gebirge, die Flüsse, die Planeten und ihre Bewegung mit dem Anfange aller Dinge zugleich unmittelbar geordnet. Da ohne Zweifel ein Zustand der Natur der erste seyn muss, in welchem die Form der Dinge eben sowohl wie die Materie unmittelbar von Gott abhängt, so hat diese Art zu urtheilen in so ferne einen philosophischen Grund. Indessen weil es übereilt ist, ehe und bevor man die Tauglichkeit, die den Naturdingen nach allgemeinen Gesetzen eigen ist, geprüft hat, eine Anstalt unmittelbar der Schöpfungshandlung beizumessen, darum, weil sie vortheilhaft und ordentlich ist, so ist sie in so weit nur in sehr kleinem Grade philosophisch.

Viertens: wenn man einer künstlichen Ordnung der Natur etwas beimisst, bevor die Unzulänglichkeit, die sie hierzu nach gemeinen Gesetzen hat, gehörig erkannt worden, z. E., wenn man etwas aus der Ordnung des Pflanzen- und Thierreichs erklärt, was vielleicht in gemeinen mechanischen Kräften liegt, blos deswegen, weil Ordnung und Schönheit darin gross sind. Das Philosophische dieser Art zu urtheilen ist alsdann noch geringer, wenn ein jedes einzelne Thier oder Pflanze unmittelbar der Schöpfung untergeordnet wird, als wenn ausser einigem unmittelbar Erschaffenen die anderen Producte demselben nach einem Gesetze der Zeugungsfähigkeit (nicht blos des Auswickelungsvermögens) untergeordnet werden, weil im letztern Fall mehr nach der Ordnung der Natur erklärt wird; es müsste denn seyn, dass dieser ihre Unzulänglichkeit in Ansehung desselben klar erwiesen werden könnte. Es gehört aber auch zu diesem Grade der philosophischen Erklärungsart eine jede Ableitung einer Anstalt in der Welt aus künstlichen, und um einer Absicht willen errichteten Gesetzen überhaupt, und nicht blos im Thier- und Pflanzenreiche *. Z. E., wenn man von dem Schnee und

* Ich habe in der zweiten Nummer der dritten Betrachtung dieses Ab-

den Nordscheinen so redet, als ob die Ordnung der Natur, die beide hervorbringt, um des Nutzens des Grönländers oder Lappen willen (damit er in den langen Nächten nicht ganz im Finstern sey) eingeführt wäre, obgleich es noch immer zu vermuthen ist, dass dieses eine wohlpassende Nebenfolge mit nothwendiger Einheit aus andern Gesetzen sey. Man ist fast jederzeit in Gefahr dieses Fehlers, wenn man einigen Nutzen der Menschen zum Grunde einer besondern göttlichen Veranstaltung angiebt, z. E., dass Wald und Feld mehrentheils mit grüner Farbe bedeckt sind, weil diese unter allen Farben die mittlere Stärke hat, um das Auge in mässiger Übung zu erhalten. Hiergegen kann man einwenden, dass der Bewohner der Davidsstrasse vom Schnee fast blind wird, und seine Zuflucht zu den Schneebrillen nehmen muss. Es ist nicht tadelhaft, dass man die nützlichen Folgen aufsucht und sie einem gütigen Urheber beimisst, sondern dass die Ordnung der Natur, darnach sie geschehen, als künstlich und willkührlich mit andern verbunden vorgestellt wird, da sie doch vielleicht mit andern in nothwendiger Einheit steht.

Fünftens: am mehresten enthält die Methode, über die vollkommenen Anstalten der Natur zu urtheilen, den Geist wahrer Weltweisheit, wenn sie jederzeit bereit, auch übernatürliche Begebenheiten zuzulassen, ingleichen die wahrhaftig künstlichen Anordnungen der Natur nicht zu verkennen, hauptsächlich die Abzielung auf Vortheile und alle Wohlgereimtheit sich nicht hindern lässt, die Gründe davon in nothwendigen allgemeinen Gesetzen aufzusuchen, mit grosser Achtsamkeit auf die Erhaltung der Einheit und mit einer vernünftigen Abneigung die Zahl der Natursa-

schnitts unter den Beispielen der künstlichen Naturordnung blos die aus dem Pflanzen- und Thierreiche angeführt. Es ist aber zu merken, dass eine jede Anordnung eines Gesetzes um eines besondern Nutzens willen, darum, weil sie hierdurch von der nothwendigen Einheit mit andern Naturgesetzen ausgenommen wird, künstlich sey, wie aus einigen hier erwähnten Beispielen zu ersehen.

chen um derentwillen zu vervielfältigen. Wenn hierzu noch die Aufmerksamkeit auf die allgemeinen Regeln gefügt wird, welche den Grund der nothwendigen Verbindung desjenigen, was natürlicher Weise ohne besondere Anstalt vorgeht, mit den Regeln des Vortheils oder der Annehmlichkeit vernünftiger Wesen können begreiflich machen, und man alsdenn zu dem göttlichen Urheber hinaufsteigt, so erfüllt diese physischtheologische Art zu urtheilen ihre Pflichten gehörig*.

Siebente Betrachtung.

Kosmogonie.

Eine Hypothese mechanischer Erklärungsart des Ursprungs der Weltkörper und der Ursachen ihrer Bewegungen, gemäss den vorher erwiesenen Regeln.

Die Figur der Himmelskörper, die Mechanik, nach der sie sich bewegen und ein Weltsystem ausmachen, ingleichen die mancherlei Veränderungen, denen die Stellung ihrer Kreise in der Folge der Zeit unterworfen ist, alles dieses ist ein Theil der Naturwissenschaft geworden, der mit so grosser Deutlichkeit und Gewissheit begriffen wird, dass man auch nicht eine einzige andere Einsicht sollte aufzeigen können, welche einen natürlichen Gegenstand (der nur einigermaassen dieses seiner Mannigfaltigkeit beikäme) auf eine so ungezweifelt richtige Art und mit solcher Augenscheinlichkeit erklärte. Wenn man dieses in Erwägung zieht, sollte man da nicht auf die Vermuthung gerathen, dass der Zustand der Natur, in welchem dieser

* Ich will hiermit nur sagen, dass dieses der Weg für die menschliche Vernunft seyn müsse. Denn wer wird es gleichwohl jemals verhüten können, hierbei vielfältig zu irren, nach dem Pope:

„Geh', schreibe Gottes weiser Ordnung des Regimentes Regeln vor,
Dann kehre wieder in dich selber zuletzt zurück und sey ein Thor."

Bau seinen Anfang nahm, und ihm die Bewegungen, die jetzt nach so einfachen und begreiflichen Gesetzen fortdauern, zuerst eingedruckt worden, ebenfalls leichter einzusehen und fasslicher seyn werde, als vielleicht das mehreste, wovon wir sonst in der Natur den Ursprung suchen? Die Gründe, die dieser Vermuthung günstig sind, liegen am Tage. Alle diese Himmelskörper sind runde Massen, so viel man weiss, ohne Organisation und geheime Kunstzubereitung. Die Kraft, dadurch sie gezogen werden, ist allem Ansehen nach, eine der Materie eigene Grundkraft, darf also und kann nicht erklärt werden. Die Wurfsbewegung, mit welcher sie ihren Flug verrichten und die Richtung, nach der dieser Schwung ihnen ertheilt worden, ist zusammt der Bildung ihrer Massen das Hauptsächlichste, ja fast das Einzige, wovon man die ersten natürlichen Ursachen zu suchen hat. Einfache und bei weitem nicht so verwickelte Wirkungen, wie die meisten andern der Natur sind, bei welchen gemeiniglich die Gesetze gar nicht mit mathematischer Richtigkeit bekannt sind, nach denen sie geschehen, da sie im Gegentheil hier in dem begreiflichsten Plane vor Augen liegen. Es ist auch bei einem so grossen Anschein eines glücklichen Erfolgs sonsten nichts im Wege, als der Eindruck von der rührenden Grösse eines solchen Naturstücks als ein Sonnensystem ist, wo die natürlichen Ursachen alle verdächtig sind, weil ihre Zulänglichkeit viel zu nichtig und dem Schöpfungsrechte des obersten Urhebers entgegen zu seyn scheint. Allein könnte man eben dieses nicht auch von der Mechanik sagen, wodurch ein grosser Weltbau, nachdem er einmal da ist, seine Bewegungez forthin erhält? Die ganze Erhaltung derselben kommt auf eben dasselbe Gesetz an, wornach ein Stein, der in die Luft geworfen ist, seine Bahn beschreibt; ein einfaches Gesetz, fruchtbar an den regelmässigsten Folgen, und würdig, dass ihm die Aufrechthaltung eines ganzen Weltbaues anvertraut werde.

Von der andern Seite, wird man sagen, ist man nicht vermögend, die Naturursachen deutlich zu machen, wodurch das verächtlichste Kraut nach völlig begreiflichen mechanischen Gesetzen erzeugt werde, und man wagt sich an die Erklärung von dem Ursprunge eines Weltsystems im Grossen. Allein ist jemals ein Philosoph auch im Stande gewesen, nur die Gesetze, wornach der Wachsthum oder die innere Bewegung in einer schon vorhandenen Pflanze geschieht, dermaassen deutlich und mathematisch sicher zu machen, wie diejenigen gemacht sind, welchen alle Bewegungen der Weltkörper gemäss sind. Die Natur der Gegenstände ist hier ganz verändert. Das Grosse, das Erstaunliche ist hier unendlich begreiflicher als das Kleine und Bewundernswürdige, und die Erzeugung eines Planeten, zusammt der Ursache der Wurfsbewegung, wodurch er geschleudert wird, um im Kreise zu laufen, wird allem Anscheine nach leichter und deutlicher einzusehen seyn, als die Erzeugung einer einzigen Schneeflocke, in der die abgemessene Richtung eines sechseckigen Sternes dem Ausehen nach genauer ist, als die Rundung der Kreise, worin Planeten laufen, und an welcher die Strahlen viel richtiger sich auf eine Fläche beziehen, als die Bahnen dieser Himmelskörper es gegen den gemeinschaftlichen Plan ihrer Kreisbewegungen thun.

Ich werde den Versuch einer Erklärung von dem Ursprunge des Weltbaues nach allgemeinen mechanischen Gesetzen darlegen, nicht von der gesammten Naturordnung, sondern nur von den grossen Massen und ihren Kreisen, welche die roheste Grundlage der Natur ausmachen. Ich hoffe Einiges zu sagen, was Andern zu wichtigen Betrachtungen Anlass geben kann, obgleich mein Entwurf grob und unausgearbeitet ist. Einiges davon hat in meiner Meinung einen Grad der Wahrscheinlichkeit, der bei einem kleinern Gegenstande wenig Zweifel übrig lassen würde, und der nur das Vorurtheil einer grössern erforderlichen Kunst, als man den allgemeinen Naturgesetzen zutraut, entgegen stehen kann. Es geschieht oft: dass man

dasjenige zwar nicht findet, was man eigentlich sucht, aber doch auf diesem Wege andere Vortheile, die man nicht vermuthet, antrifft. Auch ein solcher Nutzen würde ein genugsamer Gewinn seyn, wenn er sich dem Nachdenken Anderer darböte, gesetzt auch, dass die Hauptzwecke der Hypothese dabei verschwinden sollten. Ich werde die allgemeine Gravitation der Materie nach dem Newton oder seinen Nachfolgern hierbei voraussetzen. Diejenigen, welche etwa durch eine Definition der Metaphysik nach ihrem Geschmacke glauben, die Folgerung scharfsinniger Männer aus Beobachtung und mathematischer Schlussart zu vernichten, werden die folgenden Sätze als etwas, das überdies mit der Hauptabsicht dieser Schrift nur eine entfernte Verwandtschaft hat, überschlagen können.

1.

Erweiterte Aussicht in den Inbegriff des Universums.

Die sechs Planeten mit ihren Begleitern bewegen sich in Kreisen, die nicht weit von einem gemeinschaftlichen Plane, nämlich der verlängerten Äquatorsfläche der Sonne abweichen. Die Kometen dagegen laufen in Bahnen, die sehr weit davon abstehen, und schweifen nach allen Seiten weit von dieser Beziehungsfläche aus. Wenn nun, anstatt so weniger Planeten oder Kometen, einige tausend derselben zu unserer Sonnenwelt gehörten, so würde der Thierkreis als eine von unzähligen Sternen erleuchtete Zone, oder wie ein Streif, der sich in einem blassen Schimmer verliert, erscheinen, in welchem einige nähere Planeten in ziemlichem Glanze, die entfernten aber durch ihre Menge und Mattigkeit des Lichts nur eine neblichte Erscheinung darstellen würden. Denn es würden bei der Kreisbewegung, darin alle diese insgesammt um die Sonne stünden, jederzeit in allen Theilen dieses Thierkreises einige seyn, wenn gleich andre ihren Platz verändert hätten. Dagegen würden die Kometen die Gegenden zu beiden Seiten dieser lichten Zone in aller möglichen Zerstreuung bedecken. Wenn wir, durch diese Erdichtung vorbereitet

(in welcher wir nichts weiter, als die Menge der Körper unserer Planetenwelt in Gedanken vermehrt haben), unsere Augen auf den weitern Umfang des Universums richten, so sehen wir wirklich eine lichte Zone, in welcher Sterne, ob sie zwar allem Ansehen nach sehr ungleiche Weiten von uns haben, dennoch zu einer und eben derselben Fläche dichter als anderwärts gehäuft sind, dagegen die Himmelsgegenden zu beiden Seiten mit Sternen nach aller Art der Zerstreuung bedeckt sind. Die Milchstrasse, die ich meine, hat sehr genau die Richtung eines grössesten Cirkels, eine Bestimmung, die aller Aufmerksamkeit werth ist, und daraus sich verstehen lässt, dass unsere Sonne, und wir mit ihr, uns in demjenigen Heere der Sterne mit befinden, welches sich zu einer gewissen gemeinschaftlichen Beziehungsfläche am meisten drängt, und die Analogie ist hier ein sehr grosser Grund zu vermuthen: dass diese Sonnen, zu deren Zahl auch die unsrige gehört, ein Weltsystem ausmachen, das im Grossen nach ähnlichen Gesetzen geordnet ist, als unsre Planetenwelt im Kleinen; dass alle diese Sonnen sammt ihren Begleitern irgend einen Mittelpunct ihrer gemeinschaftlichen Kreise haben mögen, und dass sie nur, um der unermesslichen Entfernung willen, und wegen der langen Zeit ihrer Kreisläufe, ihre Örter gar nicht zu verändern scheinen, ob zwar dennoch bei etlichen wirklich einige Verrückung ihrer Stellen ist beobachtet worden; dass die Bahnen dieser grossen Weltkörper sich eben so auf eine gemeinschaftliche Fläche beziehen, von der sie nicht abweichen, und dass diejenigen, welche mit weit geringerer Häufung die übrigen Gegenden des Himmels einnehmen, den Kometen unserer Planetenwelt darin ähnlich sind.

Aus diesem Begriffe, der, wie mich dünkt, die grösseste Wahrscheinlichkeit hat, lässt sich vermuthen, dass, wenn es mehr solche höhere Weltordnungen giebt, als diejenige, dazu unsre Sonne gehört, und die dem, der in ihr seinen Stand hat, die Erscheinung der Milchstrasse verschafft, in der Tiefe des Weltraums einige derselben wie blasse schim-

mernde Plätze werden zu sehen seyn, und, wenn der Beziehungsplan einer solchen andern Zusammenordnung der Fixsterne schief gegen uns gestellt ist, wie ekliptische Figuren erscheinen werden, die in einem kleinen Raum aus grosser Weite ein Sonnensystem, wie das von unserer Milchstrasse ist, darstellen. Und dergleichen Plätzchen hat wirklich die Astronomie schon vorlängst entdeckt, obgleich die Meinung, die man sich davon gemacht hat, sehr verschieden ist, wie man in des Herrn von Maupertuis Buche von der Figur der Sterne sehen kann.

Ich wünsche, dass diese Betrachtung mit einiger Aufmerksamkeit möchte erwogen werden. Nicht allein, weil der Begriff, der dadurch von der Schöpfung erwächst, erstaunlich viel rührender ist, als er sonst seyn kann (indem ein unzählbares Heer der Sonnen, wie die unsrige, ein System ausmacht, dessen Glieder durch Kreisbewegungen verbunden sind, diese Systeme selbst aber, deren vermuthlich wieder unzählige sind, wovon wir einige wahrnehmen können, Glieder einer noch höhern Ordnung seyn mögen), sondern auch, weil selbst die Beobachtung der uns nahen Fixsterne, oder vielmehr langsam wandelnden Sonnen, durch einen solchen Begriff geleitet, vielleicht manches entdecken kann, was der Aufmerksamkeit entwischt, in so ferne nicht ein gewisser Plan zu untersuchen ist.

2.
Gründe für einen mechanischen Ursprung unserer Planetenwelt überhaupt.

Die Planeten bewegen sich um unsere Sonne insgesammt nach einerlei Richtung, und nur mit geringer Abweichung von einem gemeinschaftlichen Beziehungsplane, welcher die Ekliptik ist, gerade so, als Körper, die durch eine Materie fortgerissen werden, die, indem sie den ganzen Raum anfüllt, ihre Bewegung wirbelnd um eine Achse verrichtet. Die Planeten sind insgesammt schwer zur Sonne hin, und die Grösse des Seitenschwungs müsste eine genau abgemesse Richtigkeit haben, wenn sie dadurch in

Cirkelkreisen zu laufen sollen gebracht werden, und wie bei dergleichen mechanischer Wirkung eine geometrische Genauigkeit nicht zu erwarten steht, so weichen auch alle Kreise, ob zwar nicht viel, von der Cirkelrundung ab. Sie bestehen aus Materien, die nach Newton's Berechnungen, je entfernter sie von der Sonne sind, von desto minderer Dichtigkeit sind, so wie auch ein Jeder es natürlich finden würde, wenn sie sich in dem Raume, darin sie schweben, von einem daselbst zerstreuten Weltstoff gebildet hätten. Denn bei der Bestrebung, womit Alles zur Sonne sinkt, müssen die Materien dichterer Art sich mehr zur Sonne drängen, und sich in der Nahheit zu ihr mehr häufen, als die von leichterer Art, deren Fall wegen ihrer mindern Dichtigkeit mehr verzögert wird. Die Materie der Sonne aber ist nach des v. Buffon Bemerkung an Dichtigkeit derjenigen, die die summirte Masse aller Planeten zusammen haben würde, ziemlich gleich, welches auch mit einer mechanischen Bildung wohl zusammen stimmt, nach welcher in verschiedenen Höhen, aus verschiedenen Gattungen der Elemente die Planeten sich gebildet haben mögen, sonst alle übrige aber, die diesen Raum erfüllten, vermengt auf ihren gemeinschaftlichen Mittelpunct, die Sonne, mögen niedergestürzt seyn.

Derjenige, welcher dessen ungeachtet dergleichen Bau unmittelbar in die Hand Gottes will übergeben wissen, ohne desfalls den mechanischen Gesetzen etwas zuzutrauen, ist genöthigt etwas anzuführen, weswegen er hier dasjenige nothwendig findet, was er sonst in der Naturlehre nicht leichtlich zulässt. Er kann gar keine Zwecke nennen, warum es besser wäre, dass die Planeten vielmehr nach einer Richtung, als nach verschiedenen, nahe zu einem Beziehungsplane, als nach allerlei Gegenden in Kreisen liefen. Der Himmelsraum ist anjetzt leer, und bei aller dieser Bewegung würden sie einander keine Hindernisse leisten. Ich bescheide mich gerne, dass es verborgene Zwecke geben hönnte, die nach der gemeinen Mechanik nicht wären erreicht worden, und die kein Mensch

einsicht; allein es ist Keinem erlaubt, sie voraus zu setzen, wenn er eine Meinung darauf gründen will, ohne dass er sie anzuzeigen vermag. Wenn denn endlich Gott unmittelbar den Planeten die Wurfskraft ertheilt und ihre Kreise gestellt hätte, so ist zu vermuthen, dass sie nicht das Merkmal der Unvollkommenheit und Abweichung, welches bei jedem Product der Natur anzutreffen, an sich zeigen würden. War es gut, dass sie sich auf eine Fläche beziehen sollten, so ist zu vermuthen, er würde ihre Kreise genau darauf gestellt haben; war es gut, dass sie der Cirkelbewegung nahe kämen, so kann man glauben, ihre Bahn würde genau ein Cirkelkreis geworden seyn, und es ist nicht abzusehen, weswegen Ausnahmen von der genauesten Richtigkeit selbst bei demjenigen, was eine unmittelbare göttliche Kunsthandlung seyn sollte, übrig bleiben mussten.

Die Glieder der Sonnenwelt aus den entferntesten Gegenden, die Kometen, laufen sehr excentrisch. Sie könnten, wenn es auf eine unmittelbare göttliche Handlung ankäme, eben sowohl in Cirkelkreisen bewegt seyn, wenn gleich ihre Bahnen von der Ekliptik noch so sehr abweichen. Die Nutzen der so grossen Excentricität werden in diesem Falle mit grosser Kühnheit ersonnen, denn es ist eher begreiflich, dass ein Weltkörper, in einer Himmelsregion, welche es auch sey, in gleichem Abstande immer bewegt, die dieser Weite gemässe Einrichtung habe, als dass er auf die grosse Verschiedenheit der Weiten gleich vortheilhaft eingerichtet sey; und was die Vortheile, die Newton anführt, anlangt, so ist sichtbar, dass sie sonst nicht die mindeste Wahrscheinlichkeit haben, ausser, dass bei der einmal vorausgesetzten unmittelbaren göttlichen Anordnung sie doch zum mindesten zu einigem Vorwande eines Zweckes dienen können.

Am deutlichsten fällt dieser Fehler, den Bau der Planetenwelt göttlichen Absichten unmittelbar unterzuordnen, in die Augen, da, wo man von der mit der Zunahme der Entfernungen umgekehrt abzunehmenden Dichtigkeit der

Planeten Bewegungsgründe erdichten will. Der Sonnen Wirkung, heisst es, nimmt in diesem Maasse ab, und es war anständig, dass die Dichtigkeit der Körper, die durch sie sollten erwärmt werden, auch dieser proportionirlich eingerichtet würde. Nun ist bekannt, dass die Sonne nur eine geringe Tiefe unter die Oberfläche eines Weltkörpers wirkt, und aus ihrem Einflusse, denselben zu erwärmen, kann also nicht auf die Dichtigkeit des ganzen Klumpens geschlossen werden. Hier ist die Folgerung aus dem Zwecke viel zu gross. Das Mittel, nämlich die verminderte Dichtigkeit des ganzen Klumpens, begreift eine Weitläufigkeit der Anstalt, welche für die Grösse des Zwecks überflüssig und unnöthig ist.

In allen natürlichen Hervorbringungen, in so ferne sie auf Wohlgereimtheit, Ordnung und Nutzen hinauslaufen, zeigen sich zwar Übereinstimmungen mit göttlichen Absichten, aber auch Merkmale des Ursprungs aus allgemeinen Gesetzen, deren Folgen sich noch viel weiter als auf solchen einzelnen Fall erstrecken, und demnach in jeder einzelnen Wirkung Spuren von einer Vermengung solcher Gesetze an sich zeigen, die nicht lediglich auf dieses einzige Product gerichtet waren. Um deswillen finden auch Abweichungen von der grössest möglichen Genauigkeit in Ansehung eines besondern Zweckes statt. Dagegen wird eine unmittelbar übernatürliche Anstalt, darum, weil ihre Ausführung gar nicht die Folgen aus allgemeinern Wirkungsgesetzen der Materie voraussetzt, auch nicht durch besondere sich einmengende Nebenfolgen derselben entstellt werden, sondern den Plan der äusserst möglichen Richtigkeit genau zu Stande bringen. In den nähern Theilen der Planetenwelt zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte ist eine grössere Annäherung zur völligen Ordnung und abgemessenen Genauigkeit, die nach den Grenzen des Systems hinaus, oder weit von dem Beziehungsplane zu den Seiten, in Regellosigkeit und Abweichungen ausartet, gerade so, wie es von einer Verfassung zu erwarten ist, die mechanischen Ursprungs ist. Bei einer unmittelbar göttlichen Anordnung

können niemals unvollständig erreichte Zwecke angetroffen werden, sondern allenthalben zeigt sich die grösseste Richtigkeit und Abgemessenheit, die man unter anderem am Bau der Thiere gewahr wird.

3.

Kurzer Abriss der wahrscheinlichsten Art, wie ein Planetensystem mechanisch hat gebildet werden können.

Die eben jetzt angeführten Beweisgründe für einen mechanischen Ursprung sind so wichtig, dass selbst nur einige derselben vorlängst alle Naturforscher bewogen haben, die Ursache der Planetenkreise in natürlichen Bewegkräften zu suchen, vornämlich weil die Planeten in eben derselben Richtung, worin die Sonne sich um ihre Achse schwingt, um sie in Kreisen laufen, und ihre Bahnen so sehr nahe mit ihrer Äquatorsfläche zusammentreffen. Newton war der grosse Zerstörer aller dieser Wirbel, an denen man gleichwohl noch lange nach seinen Demonstrationen hing, wie an dem Beispiele des berühmten Herrn von Meiran zu sehen ist. Die sicheren und überzeugenden Beweisthümer der Newton'schen Weltweisheit zeigten augenscheinlich, dass so etwas, wie die Wirbel seyn sollten, welche die Planeten herumführten, gar nicht am Himmel angetroffen werde, und dass so ganz und gar kein Strom solcher Flüssigkeit in diesen Räumen sey, dass selbst die Kometenschweife quer durch alle diese Kreise ihre unverrückte Bewegung fortsetzen. Es war sicher hieraus zu schliessen: dass, so wie der Himmelsraum jetzt leer oder unendlich dünne ist, keine mechanische Ursache statt finden könne, die den Planeten ihre Kreisbewegung eindruckte. Allein sofort alle mechanische Gesetze vorbeigehen, und durch eine kühne Hypothese Gott unmittelbar die Planeten werfen zu lassen, damit sie in Verbindung mit ihrer Schwere sich in Kreisen bewegen sollten, war ein zu weiter Schritt, als dass er innerhalb des Bezirkes der Weltweisheit hätte bleiben können. Es fällt alsbald in die Augen, dass noch ein Fall übrig bleibe, wo mecha-

nische Ursachen dieser Verfassung möglich sind. Wenn nämlich der Raum des Planetenbaues, der anjetzt leer ist, vorher erfüllt war, um eine Gemeinschaft der Bewegkräfte durch alle Gegenden dieses Bezirks, worin die Anziehung unserer Sonne herrscht, zu veranlassen.

Und hier kann ich diejenige Beschaffenheit anzeigen, welche die einzige mögliche ist, unter der eine mechanische Ursache der Himmelsbewegungen statt findet, welches zur Rechtfertigung einer Hypothese ein beträchtlicher Umstand ist, dessen man sich nur selten wird rühmen können. Da die Räume anjetzt leer sind, so müssen sie ehedem erfüllt gewesen seyn, sonst hat niemals eine ausgebreitete Wirkung der in Kreisen treibenden Bewegkräfte statt finden können. Und es muss demnach diese verbreitete Materie sich hernach auf die Himmelskörper versammelt haben; das ist, wenn ich es näher betrachte, diese Himmelskörper selbst werden sich aus dem verbreiteten Grundstoffe in den Räumen des Sonnenbaues gebildet haben, und die Bewegung, die die Theilchen ihres Zusammensatzes im Zustande der Zerstreuung hatten, ist bei ihnen nach der Vereinbarung in abgesonderten Massen übrig geblieben. Seitdem sind diese Räume leer. Sie enthalten keine Materie, die unter diesen Körpern zur Mittheilung des Kreisschwunges dienen könnte. Aber sie sind es nicht immer gewesen, und wir werden Bewegungen gewahr, wovon jetzt keine natürlichen Ursachen statt finden können, die aber Überbleibsel des allerältesten rohen Zustandes der Natur sind.

Von dieser Bemerkung will ich nur noch einen Schritt thun, um mich einem wahrscheinlichen Begriffe von der Entstehungsart dieser grossen Massen und der Ursache ihrer Bewegungen zu nähern, indem ich die gründlichere Vollführung eines geringen Schattenrisses dem forschenden Leser selbst überlasse. Wenn demnach der Stoff zur Bildung der Sonne und aller Himmelskörper, die ihrer mächtigen Anziehung zu Gebote stehen, durch den ganzen Raum der Planetenwelt zerstreut war, und es war irgend in dem Orte, den jetzt der Klumpen der Sonne einnimmt,

Materie von stärkeren Anziehungskräften, so entstand eine allgemeine Senkung hierzu, und die Anziehung des Sonnenkörpers wuchs mit ihrer Masse. Es ist leicht zu vermuthen, dass in dem allgemeinen Fall der Partikeln selbst von den entlegensten Gegenden des Weltbaues die Materien dichterer Art in den tiefern Gegenden, wo sich Alles zum gemeinschaftlichen Mittelpuncte hindrängte, nach dem Maasse sich werden gehäuft haben, als sie dem Mittelpuncte näher waren, ob zwar in allen Regionen Materien von allerlei Art der Dichtigkeit waren. Denn nur die Theilchen von der schwersten Gattung konnten das grösste Vermögen haben, in diesem Chaos durch das Gemenge der leichtern zu dringen, um in grössere Nahheit zum Gravitationspuncte zu gelangen. In den Bewegungen, die von verschiedentlich hohem Fall in der Sphäre umher entsprangen, konnte niemals der Widerstand der einander hindernden Partikeln so vollkommen gleich seyn, dass nicht nach irgend einer Seite die erworbenen Geschwindigkeiten in eine Abbeugnng ausschlagen sollten. Und in diesem Umstande zeigt sich eine sehr gemeine Regel der Gegenwirkung der Materien, dass sie einander so lange treiben oder lenken und einschränken, bis sie sich das mindeste Hinderniss leisten; welchem gemäss die Seitenbewegungen sich endlich in eine gemeinschaftliche Umdrehung nach einer und eben derselben Gegend vereinigen mussten. Die Partikeln demnach, woraus die Sonne gebildet wurde, kamen auf ihr schon mit dieser Seitenbewegung an, und die Sonne aus diesem Stoffe gebildet, musste eine Umdrehung in eben derselben Richtung haben.

Es ist aber aus den Gesetzen der Gravitation klar: dass in diesem herumgeschwungenen Weltstoffe alle Theile müssen bestrebt gewesen seyn, den Plan, der in der Richtung ihres gemeinschaftlichen Umschwunges durch den Mittelpunct der Sonne geht, und der nach unsern Schlüssen mit der Äquatorsfläche dieses Himmelskörpers zusammentrifft, zu durchschneiden, wofern sie nicht schon sich in demselben befinden. Demnach werden alle diese Theile

vornämlich nahe zur Sonne ihre grössesete Häufung in dem Raume haben, der der verlängerten Äquatorsfläche derselben nahe ist. Endlich ist es auch sehr natürlich, dass, da die Partikeln einander so lange hindern oder beschleunigen, mit einem Worte, einander stossen oder reiben müssen, bis eines des andern Bewegung gar nicht mehr stören kann, zuletzt Alles auf den Zustand ausschlage, dass nur diejenigen Theilchen schweben bleiben, die gerade den Grad des Seitenschwunges haben, der erfordert wird, in dem Abstande, darin sie von der Sonne sind, der Gravitation das Gleichgewicht zu leisten, damit ein jegliches sich in freier Bewegung in concentrischen Cirkeln herumschwinge. Diese Schnelligkeit ist eine Wirkung des Falles, und die Bewegung zur Seiten eine Folge des so lange dauernden Gegenstosses, bis Alles in die Verfassung der mindesten Hindernisse sich von selbst geschickt hat, Die übrigen Theilchen, die eine solche abgemessene Genauigkeit nicht erreichen konnten, müssen bei allmälig abnehmender Bewegung zum Mittelpuucte der allgemeinen Gravitation gesunken seyn, um den Klumpen der Sonne zu vermehren, der demnach eine Dichtigkeit haben wird, welche der von den übrigen Materien in dem um ihr befindlichen Raume, im Durchschnitte genommen, ziemlich gleich ist; so doch, dass nach den angeführten Umständen ihre Masse nothwendig die Menge der Materie, die in dem Bezirke um sie schweben geblieben, weit übertreffen wird.

In diesem Zustande, der mir natürlich zu seyn scheint, da ein verbreiteter Stoff zu Bildung verschiedener Himmelskörper, in einem engen Raum zunächst der verlängerten Fläche des Sonnenäquators, von desto mehrerer Dichtigkeit je näher dem Mittelpuncte, und allenthalben mit einem Schwunge, der in diesem Abstande zur freien Cirkelbewegung hinlänglich war, nach den Centralgesetzen bis in grosse Weiten um die Sonne sich herumschwung, wenn man da setzt, dass sich aus diesen Theilchen Planeten bildeten, so kann es nicht fehlen, dass sie nicht Schwungskräfte haben sollten, dadurch sie in Kreisen, die den Cir-

keln sehr nahe kommen, sich bewegen sollten, ob sie gleich etwas davon abweichen, weil sie sich aus Theilchen von unterschiedlicher Höhe sammelten. Es ist eben sowohl sehr natürlich, dass diejenigen Planeten, die sich in grossen Höhen bilden (wo der Raum um sie viel grösser ist, der da veranlasst, dass der Unterschied der Geschwindigkeit der Partikeln die Kraft, womit sie zum Mittelpunct des Planeten gezogen werden, übertreffe), daselbst auch grössere Klumpen als nahe zur Sonne gewinnen. Die Übereinstimmung mit vielen andern Merkwürdigkeiten der Planetenwelt übergehe ich, weil sie sich von selbst darbietet*. In den entlegensten Theilen des Systems und vornämlich in grossen Weiten vom Beziehungsplane, werden die sich bildenden Körper, die Kometen, diese Regelmässigkeit nicht haben können. Und so wird der Raum der Planetenwelt leer werden, nachdem sich Alles in abgesonderte Massen vereinbart hat. Doch können noch in späterer Epoche Partikeln aus den äussersten Grenzen dieser Anziehungssphäre herabgesunken seyn, die forthin jederzeit frei im Himmelsraume in Kreisen sich um die Sonne bewegen mögen; Materien von der äussersten Dünnigkeit, und vielleicht der *Stoff*, woraus das Zodiakallicht besteht.

4.

Anmerkung.

Die Absicht dieser Betrachtung ist vornämlich, um ein Beispiel von dem Verfahren zu geben, zu welchem uns unsere vorigen Beweise berechtigt haben, da man nämlich die ungegründete Besorgniss wegschafft, als wenn eine jede Erklärung einer grossen Anstalt der Welt, aus allgemeinen Naturgesetzen, den boshaften Feinden der

* Die Bildung eines kleinen Systems, das als ein Theil zu der Planetenwelt gehört, wie des Jupiters und Saturns, ingleichen die Achsendrehungen dieser Himmelskörper werden wegen der Analogie unter dieser Erklärung mit begriffen.

Religion eine Lücke öffne, in ihre Bollwerke zu dringen. Meiner Meinung nach hat die angeführte Hypothese zum mindesten Gründe genug für sich, um Männer von ausgebreiteter Einsicht zu einer nähern Prüfung des darin vorgestellten Plans, der nur ein grober Umriss ist, einzuladen. Mein Zweck, in so ferne er diese Schrift betrifft, ist erfüllt, wenn man durch das Zutrauen zu der Regelmässigkeit und Ordnung, die aus allgemeinen Naturgesetzen fliessen können, vorbereitet, nur der natürlichen Weltweisheit ein freieres Feld öffnet, und eine Erklärungsart, wie diese oder eine andere, als möglich, und mit der Erkenntniss eines weisen Gottes wohl zusammenstimmend anzusehen, kann bewogen werden.

Es wäre übrigens der philosophischen Bestrebung wohl würdig, nachdem die Wirbel, das beliebte Werkzeug so vieler Systeme, ausserhalb der Sphäre der Natur auf des Milton's Limbus der Eitelkeit verwiesen worden, dass man gleichwohl gehörig forschte, ob nicht die Natur ohne Erdichtung besonderer Kräfte selber etwas darböte, was die durchgehends nach einerlei Gegend gerichtete Schwungsbewegung der Planeten erklären könnte, da die andere von den Centralkräften in der Gravitation als einem dauerhaften Verbande der Natur gegeben ist. Zum wenigsten entfernt sich der von uns entworfene Plan nicht von der Regel der Einheit, denn selbst diese Schwungskraft wird als eine Folge aus der Gravitation abgeleitet, wie es zufälligen Bewegungen anständig ist, denn diese sollen als Erfolge aus den der Materie auch in Ruhe beiwohnenden Kräften hergeleitet werden.

Überdies merke ich an, dass das atomistische System des Demokritus und Epikur ungeachtet des ersten Anscheins von Ähnlichkeit, doch eine ganz verschiedene Beziehung zu der Folgerung auf einen Urheber der Welt habe, als der Entwurf des unsrigen. In jenem war die Bewegung ewig und ohne Urheber und der Zusammenstoss, der reiche Quell so vieler Ordnung, ein Ungefähr und ein Zufall, wozu sich nirgend ein Grund fand. Hier

führt ein erkanntes und wahres Gesetz der Natur, nach einer sehr begreiflichen Voraussetzung, mit Nothwendigkeit auf Ordnung, und da hier ein bestimmender Grund eines Ausschlags auf Regelmässigkeit angetroffen wird, und etwas, was die Natur im Gleise der Wohlgereimtheit und Schönheit erhält, so wird man auf die Vermuthung eines Grundes geführt, aus dem die Nothwendigkeit der Beziehung zur Vollkommenheit kann verstanden werden.

Um indessen noch durch ein anderes Beispiel begreiflich zu machen: wie die Wirkung der Gravitation in der Verbindung zerstreuter Elemente Regelmässigkeit und Schönheit hervorzubringen nothwendiger Weise bestimmt sey, so will ich eine Erklärung von der mechanischen Erzeugungsart des Saturnusringes beifügen, die, wie mich dünkt, so viel Wahrscheinlichkeit hat, als man es von einer Hypothese nur erwarten kann. Man räume mir nur ein: dass Saturn in dem ersten Weltalter mit einer Atmosphäre umgeben gewesen, dergleichen man an verschiedenen Kometen gesehen, die sich der Sonne nicht sehr nähern, und ohne Schweife erscheinen, dass die Theilchen des Dunstkreises von diesem Planeten (dem wir eine Achsendrehung zugestehen wollen) aufgestiegen sind, und dass in der Folge diese Dünste, es sey darum, weil der Planet verkühlte, oder aus andern Ursachen, anfingen, sich wieder zu ihm nieder zu senken, so erfolgt das Übrige mit mechanischer Richtigkeit. Denn da alle Theilchen von dem Puncte der Oberfläche, da sie aufgestiegen, eine diesem Orte gleiche Geschwindigkeit haben müssen, um die Achse des Planeten sich zu bewegen, so müssen alle vermittelst dieses Seitenschwungs bestrebt gewesen seyn, nach den Regeln der Centralkräfte freie Kreise um den Saturn zu beschreiben*. Es müssen aber alle diejenigen Theilchen,

* Saturn bewegt sich um seine Achse, nach der Voraussetzung. Ein jedes Theilchen, das von ihm aufsteigt, muss daher eben dieselbe Seitenbewegung haben und sie, zu welcher Höhe es auch gelangt, daselbst fortsetzen. —

deren Geschwindigkeit nicht gerade den Grad hat, die der Attraction der Höhe, wo sie schweben, durch Centrifugalkraft genau das Gleichgewicht leistet, einander nothwendig stossen und verzögern, bis nur diejenigen, die in freier Cirkelbewegung nach Centralgesetzen umlaufen können, um den Saturn in Kreisen bewegt übrig bleiben, die übrigen aber nach und nach auf dessen Oberfläche zurückfallen. Nun müssen nothwendig alle diese Cirkelbewegungen die verlängerte Fläche des Saturnusäquators durchschneiden, welches einem Jeden, der die Centralgesetze weiss, bekannt ist; also werden sich endlich um den Saturn die übrigen Theilchen seiner vormaligen Atmosphäre zu einer cirkelrunden Ebene drängen, die den verlängerten Äquator dieses Planeten einnimmt, und deren äusserster Rand durch eben dieselbe Ursache, die bei den Kometen die Grenze der Atmosphäre bestimmt, auch hier abgeschnitten ist. Dieser Limbus von frei bewegtem Weltstoffe muss nothwendig ein Ring werden, oder vielmehr es können gedachte Bewegungen auf keine andere Figur als die eines Ringes ausschlagen. Denn da sie alle ihre Geschwindigkeit zur Cirkelbewegung nur von den Puncten der Oberfläche des Saturns haben können, von da sie aufgestiegen sind, so müssen diejenigen, die von dessen Äquator sich erhoben haben, die grösseste Schnelligkeit besitzen. Da nun unter allen Weiten von dessen Mittelpuncte nur eine ist, wo diese Geschwindigkeit gerade zur Cirkelbewegung taugt, und in jeder kleinern Entfernung zu schwach ist, so wird ein Cirkelkreis in diesem Limbus aus dem Mittelpunct des Saturns gezogen werden können, innerhalb dessen alle Partikeln zur Oberfläche dieses Planeten niederfallen müssen, alle übrige aber, zwischen diesem gedachten Cirkel und dem seines äussersten Randes (folglich die in einem ringförmigen Raum enthaltenen), werden forthin frei schwebend in Cirkelkreisen um ihn in Bewegung bleiben.

Nach einer solchen Auflösung gelangt man auf Folgen, durch die die Zeit der Achsendrehung des Saturns gegeben

ist, und zwar mit so viel Wahrscheinlichkeit, als man diesen Gründen einräumt, wodurch sie zugleich bestimmt wird. Denn weil die Partikeln des inneren Randes eben dieselbe Geschwindigkeit haben, wie diejenige, die ein Punct des Saturnusäquators hat, und überdies diese Geschwindigkeit nach den Gesetzen der Gravitation den zur Cirkelbewegung gehörigen Grad hat, so kann man aus dem Verhältnisse des Abstandes eines der Saturnus-Trabanten, zu dem Abstande des innern Randes des Ringes vom Mittelpuncte des Planeten, ingleichen aus der gegebenen Zeit des Umlaufs des Trabanten, die Zeit des Umschwungs der Theilchen in dem inwendigen Rande finden, aus dieser aber und dem Verhältniss des kleinsten Durchmessers vom Ringe zu dem des Planeten, dieses seine Achsendrehung. Und so findet sich durch Rechnung: dass Saturn sich in 5 Stunden und ungefähr 40 Minuten um seine Achse drehen müsse, welches, wenn man die Analogie mit den übrigen Planeten hierbei zu Rathe zieht, mit der Zeit der Umwendung derselben wohl zu harmoniren scheint.

Und so mag denn die Voraussetzung der kometischen Atmosphäre, die der Saturn im Anfange möchte gehabt haben, zugestanden werden oder nicht, so bleibt diejenige Folgerung, die ich zur Erläuterung meines Haupssatzes daraus ziehe, wie mich dünkt, ziemlich sicher: dass, wenn ein solcher Dunstkreis um ihn gewesen, die mechanische Erzeugung eines schwebenden Ringes eine nothwendige Folge daraus hat seyn müssen, und dass daher der Ausschlag der, allgemeinen Gesetzen überlassenen, Natur, selbst aus dem Chaos auf Regelmässigkeit abziele.

Achte Betrachtung.

Von der göttlichen Allgenugsamkeit.

Die Summe aller dieser Betrachtungen führt uns auf einen Begriff von dem höchsten Wesen, der Alles in sich fasst, was man nur zu gedenken vermag, wenn Menschen, aus Staube gemacht, es wagen, ausspähende Blicke hinter den Vorhang zu werfen, der die Geheimnisse des Unerforschlichen vor erschaffenen Augen verbirgt. Gott ist allgenugsam. Was da ist, es sey möglich oder wirklich, das ist nur etwas, in so ferne es durch ihn gegeben ist. Eine menschliche Sprache kann den Unendlichen so zu sich selbst reden lassen: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, ausser mir ist nichts, ohne in so ferne es durch mich etwas ist. Dieser Gedanke, der erhabenste unter allen, ist noch sehr vernachlässigt, oder mehrentheils gar nicht berührt worden. Das, was sich in den Möglichkeiten der Dinge zur Vollkommenheit und Schönheit in vortrefflichen Planen darbietet, ist als ein für sich nothwendiger Gegenstand der göttlichen Weisheit, aber nicht selbst als eine Folge von diesem unbegreiflichen Wesen angesehen worden. Man hat die Abhängigkeit anderer Dinge blos auf ihr Daseyn eingeschränkt, wodurch ein grosser Antheil an dem Grunde von so viel Vollkommenheit jener obersten Natur entzogen, und ich weiss nicht, welchem ewigen Undinge beigemessen wird.

Fruchtbarkeit eines einzigen Grundes an viel Folgen, Zusammenstimmung und Schicklichkeit der Naturen, nach allgemeinen Gesetzen ohne öftern Widerstreit in einem regelmässigen Plane zusammen zu passen, müssen zuvörderst in den Möglichkeiten der Dinge angetroffen werden, und nur alsdann kann Weisheit thätig seyn, sie zu wählen. Welche Schranken, die dem Unabhängigen aus einem fremden Grunde gesetzt seyn würden, wenn selbst diese Möglichkeiten nicht in ihm gegründet wären? Und was für ein unverständliches Ungefähr, das sich in diesem

Felde der Möglichkeit, ohne Voraussetzung irgend eines Existirenden, Einheit und fruchtbare Zusammenpassung findet, dadurch das Wesen von den höchsten Graden der Macht und Weisheit, wenn jene äussere Verhältnisse mit seinen innern Vermögen verglichen werden, sich im Stande sieht, grosse Vollkommenheit zuwege zu bringen? Gewiss eine solche Vorstellung überliefert nimmermehr den Ursprung des Guten ohne allen Abbruch in die Hand eines einzigen Wesens. Als Huygens die Pendeluhr erfand, so konnte er, wenn er daran dachte, sich diese Gleichförmigkeit, welche ihre Vollkommenheit ausmacht, nimmer gänzlich beimessen; die Natur der Cykloide, die es möglich macht, dass kleine und grosse Bogen durch freien Fall in derselben in gleicher Zeit beschrieben werden, konnte diese Ausführung lediglich in seine Gewalt setzen. Dass aus dem einfachen Grunde der Schwere so ein grosser Umfang von schönen Folgen auch nur möglich ist, würde, wenn es nicht von dem, der durch wirkliche Ausübung allen diesen Zusammenhang hervor gebracht hat, selbst abhinge, seinen Antheil an der reizenden Einheit und dem grossen Umfange so vieler auf einem einzigen Grunde beruhender Ordnung offenbar schmälern und theilen.

Die Bewunderung über die Abfolge einer Wirkung aus einer Ursache hört auf, so bald ich die Zulänglichkeit der Ursache zu ihr deutlich und leicht einsehe. Auf diesen Fuss kann keine Bewunderung mehr statt finden, wenn ich den mechanischen Bau des menschlichen Körpers, oder welcher künstlichen Anordnung ich auch will, als ein Werk des Allmächtigen betrachte, und blos auf die Wirklichkeit sehe; denn es ist leicht und deutlich zu verstehen: dass der, der Alles kann, auch eine solche Maschine, wenn sie möglich ist, hervorbringen könne. Allein es bleibt gleichwohl Bewunderung übrig, man mag gleich dieses zur leichteren Begreifung angeführt haben, wie man will. Denn es ist erstaunlich, dass auch nur so etwas wie ein thierischer Körper möglich war. Und wenn ich gleich alle Federn und Röhren, alle Nervengefässe, Hebel und mecha-

nische Einrichtung desselben völlig einsehen könnte, so bliebe doch immer Bewunderung übrig, wie es möglich sey, dass so vielfältige Verrichtungen in Einem Bau vereinigt worden, wie sich die Geschäfte zu einem Zwecke mit denen, wodurch ein anderer erreicht wird, sowohl paaren lassen, wie eben dieselbe Zusammenfügung ausserdem noch dazu dient, die Maschine zu erhalten, und die Folgen aus zufälligen Verletzungen wieder zu verbessern, und wie es möglich war, dass ein Mensch konnte ein so feines Gewebe seyn, und ungeachtet so vieler Gründe des Verderbens noch so lange dauern. Nachdem ich auch endlich mich belehrt habe, dass so viel Einheit und Harmonie darum möglich sey, weil ein Wesen da ist, welches nebst den Gründen der Wirklichkeit auch die von aller Möglichkeit enthält, so hebt dieses noch nicht den Grund der Bewunderung auf. Denn man kann sich zwar durch die Analogie dessen, was Menschen ausüben, einigen Begriff davon machen, wie ein Wesen die Ursache von etwas Wirklichem seyn könne, nimmermehr aber, wie es den Grund der innern Möglichkeit von andern Dingen enthalte, und es scheint, als wenn dieser Gedanke viel zu hoch steigt, als dass ihn ein erschaffenes Wesen erreichen könnte.

Dieser hohe Begriff der göttlichen Natur, wenn wir sie nach ihrer Allgenugsamkeit gedenken, kann selbst in dem Urtheil über die Beschaffenheit möglicher Dinge, wo uns unmittelbar Gründe der Entscheidung fehlen, zu einem Hülfsmittel dienen, aus ihr als einem Grunde auf fremde Möglichkeit als eine Folge zu schliessen. Es ist die Frage: ob nicht unter allen möglichen Welten eine Steigerung ohne Ende in den Graden der Vollkommenheit anzutreffen sey, da gar keine nätürliche Ordnung möglich ist, über die nicht noch eine vortrefflichere könne gedacht werden; ferner, wenn ich auch hierin eine höchste Stufe zugäbe, ob nicht wenigstens selbst verschiedene Welten, die von keiner übertroffen werden, einander an Vollkommenheit gänzlich gleich wären. Bei dergleichen Fragen ist es

schwer und vielleicht unmöglich, aus der Betrachtung möglicher Dinge allein etwas zu entscheiden. Allein, wenn ich beide Aufgaben in Verknüpfung mit dem göttlichen Wesen erwäge und erkenne, dass der Vorzug der Wahl, der einer Welt vor der andern zu Theil wird, ohne den Vorzug in dem Urtheile eben desselben Wesens, welches wählt, oder gar wider dieses Urtheil einen Mangel in der Übereinstimmung seiner verschiedenen thätigen Kräfte und eine verschiedene Beziehung seiner Wirksamkeit, ohne eine proportionirte Verschiedenheit in den Gründen, mithin einen Übelstand in dem vollkommensten Wesen abnehmen lasse, so schliesse ich mit grosser Überzeugung: dass die vorgelegten Fälle erdichtet und unmöglich seyn müssen. Denn ich begreife nach den gesammten Vorbereitungen, die man gesehen hat: dass man viel weniger Grund habe, aus vorausgesetzten Möglichkeiten, die man gleichwohl nicht genug bewähren kann, auf ein nothwendiges Betragen des vollkommensten Wesens zu schliessen (welches so beschaffen ist, dass es den Begriff der grössten Harmonie in ihm zu schmälern scheint), als aus der erkannten Harmonie, die die Möglichkeiten der Dinge mit der göttlichen Natur haben müssen, von demjenigen, was diesem Wesen am anständigsten zu seyn erkannt wird, auf die Möglichkeit zu schliessen. Ich werde also vermuthen, dass in den Möglichkeiten aller Welten keine solche Verhältnisse seyn können, die einen Grund der Verlegenheit in der vernünftigen Wahl des höchsten Wesens enthalten müssten; denn eben dieses oberste Wesen enthält den lezten Grund aller dieser Möglichkeit, in welcher also niemalen etwas anders, als was mit ihrem Ursprunge harmonirt, kann anzutreffen seyn.

Es ist auch dieser über alles Mögliche und Wirkliche erweiterte Begriff der göttlichen Allgenugsamkeit ein viel richtigerer Ausdruck, die grösste Vollkommenheit dieses Wesens zu bezeichnen, als der des Unendlichen, dessen man sich gemeiniglich bedient. Denn ob man diesen letztern zwar auslegen kann, wie man will, so ist er

seiner eigentlichen Bedeutung nach doch offenbar mathematisch. Er bezeichnet das Verhältniss einer Grösse zu einer andern als dem Maasse, welches Verhältniss grösser ist, als alle Zahl. Daher in dem eigentlichen Wortverstande die göttliche Erkenntniss unendlich heissen würde, in so ferne sie, vergleichungsweise gegen irgend eine angebliche andere Erkenntniss, ein Verhältniss hat, welches alle mögliche Zahl übersteigt. Da nun eine solche Vergleichung göttliche Bestimmungen mit denen der erschaffenen Dinge in eine Gleichartigkeit, die man nicht wohl behaupten kann, versetzt, und überdies das, was man dadurch will, nämlich den unverringerten Besitz von aller Vollkommenheit, nicht gerade zu verstehen giebt, so findet sich dagegen Alles, was man hierbei zu denken vermag, in dem Ausdrucke der Allgenugsamkeit beisammen. Die Benennung der Unendlichkeit ist gleichwohl schön und eigentlich ästhetisch. Die Erweiterung über alle Zahlbegriffe rührt und setzt die Seele durch eine gewisse Verlegenheit in Erstaunen. Dagegen ist der Ausdruck, den wir empfehlen, der logischen Richtigkeit mehr angemessen.

Dritte Abtheilung.

Worin dargethan wird: dass ausser dem angeführten Beweisgrunde kein anderer zu einer Demonstration vom Daseyn Gottes möglich sey.

1.

Eintheilung aller möglichen Beweisgründe vom Daseyn Gottes.

Die Uberzeugung von der grossen Wahrheit, es ist ein Gott, wenn sie den höchsten Grad mathematischer Gewissheit haben soll, hat dieses Eigne: dass sie nur durch einen einzigen Weg kann erlangt werden, und giebt dieser Betrachtung den Vorzug, dass die philosophischen Bemühungen sich bei einem einzigen Beweisgrunde vereinigen müssen, um die Fehler, die in der Ausführung desselben möchten eingelaufen seyn, vielmehr zu verbessern, als ihn zu verwerfen, sobald man überzeugt ist, dass keine Wahl mehr unter dergleichen möglich sey.

Um dieses darzuthun, so erinnere ich, dass man die Forderung nicht aus den Augen verlieren müsse, welche eigentlich zu erfüllen ist: nämlich nicht das Daseyn einer sehr grossen und sehr vollkommenen ersten Ursache, sondern des allerhöchsten Wesens; nicht die Existenz von einem oder mehreren derselben, sondern von einem einzigen, und dieses nicht durch grosse Gründe der Wahrscheinlichkeit, sondern mit mathematischer Evidenz zu beweisen.

Alle Beweisgründe für das Daseyn Gottes können nur entweder aus den Verstandsbegriffen des blos Möglichen,

oder aus dem Erfahrungsbegriffe des Existirenden, hergenommen werden. In dem ersteren Falle wird entweder von dem Möglichen als einem Grunde auf das Daseyn Gottes als eine Folge, oder aus dem Möglichen als einer Folge auf die göttliche Existenz als einen Grund geschlossen. Im zweiten Falle wird wiederum entweder aus demjenigen, dessen Daseyn wir erfahren, blos auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache, vermittelst der Zergliederung dieses Begriffs aber auf die göttlichen Eigenschaften derselben geschlossen, oder es werden aus dem, was die Erfahrung lehrt, sowohl das Daseyn, als auch die Eigenschaften desselben unmittelbar gefolgert.

2.

Prüfung der Beweisgründe der ersten Art.

Wenn aus dem Begriffe des blos Möglichen als einem Grunde das Daseyn als eine Folgerung soll geschlossen werden, so muss durch die Zergliederung dieses Begriffes die gedachte Existenz darin können angetroffen werden; denn es giebt keine andere Ableitung einer Folge aus einem Begriffe des Möglichen, als durch die logische Auflösung. Alsdann musste aber das Daseyn wie ein Prädicat in dem Möglichen enthalten seyn. Da dieses nun nach der ersten Betrachtung der ersten Abtheilung nimmermehr statt findet, so erhellt: dass ein Beweis der Wahrheit, von der wir reden, auf die erwähnte Art unmöglich sey.

Indessen haben wir einen berühmten Beweis, der auf diesen Grund erbaut ist, nämlich den so genannten Cartesianischen. Man erdenkt sich zuvörderst einen Begriff von einem möglichen Dinge, in welchem man alle wahre Vollkommenheit sich vereinbart vorstellt. Nun nimmt man an, das Daseyn sey auch eine Vollkommenheit der Dinge, also schliesst man aus der Möglichkeit eines vollkommensten Wesens auf seine Existenz. Eben so könnte man aus dem Begriffe einer jeden Sache, welche auch nur als die vollkommenste ihrer Art vorgestellt wird,

z. E. daraus allein schon, dass eine vollkommenste Welt zu gedenken ist, auf ihr Daseyn schliessen. Allein, ohne mich in eine umständliche Widerlegung dieses Beweises einzulassen, welche man schon bei Andern antrifft, so beziehe ich mich nur auf dasjenige, was im Anfange dieses Werks ist erklärt worden, dass nämlich das Daseyn gar kein Prädicat, mithin auch kein Prädicat der Vollkommenheit sey, und daher aus eines Erklärung, welche eine willkührliche Vereinbarung verschiedener Prädicate enthält, um den Begriff von irgend einem möglichen Dinge auszumachen, nimmermehr auf das Daseyn dieses Dinges, und folglich auch nicht auf das Daseyn Gottes könne geschlossen werden.

Dagegen ist der Schluss von den Möglichkeiten der Dinge als Folgen auf das Daseyn Gottes als einen Grund von ganz andrer Art. Hier wird untersucht, ob nicht dazu, dass etwas möglich sey, irgend etwas Existirendes vorausgesetzt seyn müsse, und ob dasjenige Daseyn, ohne welches selbst keine innere Möglichkeit statt findet, nicht solche Eigenschaften enthalte, als wir zusammen in dem Begriffe der Gottheit verbinden. In diesem Falle ist zuvörderst klar, dass ich nicht aus der bedingten Möglichkeit auf ein Daseyn schliessen könne, wenn ich nicht die Existenz dessen, was nur unter gewissen Bedingungen möglich ist, voraussetze, denn die bedingte Möglichkeit giebt lediglich zu verstehen, dass etwas nur in gewissen Verknüpfungen existiren könne, und das Daseyn der Ursache wird nur in so ferne dargethan, als die Folge existirt, hier aber soll sie nicht aus dem Daseyn derselben geschlossen werden, daher ein solcher Beweis nur aus der innern Möglichkeit geführt werden kann, wofern er gar statt findet. Ferner wird man gewahr, dass er aus der absoluten Möglichkeit aller Dinge überhaupt entspringen müsse. Denn es ist nur die innere Möglichkeit selbst, von der erkannt werden soll, dass sie irgend ein Daseyn voraussetze, und nicht die besonderen Prädicate, dadurch sich ein Mögliches von dem andern unterscheidet; denn

der Unterschied der Prädicate findet auch beim blos Möglichen statt, und bezeichnet niemals etwas Existirendes. Demnach würde auf die erwähnte Art aus der innern Möglichkeit alles Denklichen ein göttliches Daseyn müssen gefolgert werden. Dass dieses geschehen könne, ist in der ganzen ersten Abtheilung dieses Werks gewiesen worden.

3.

Prüfung der Beweisgründe der zweiten Art.

Der Beweis, da man aus den Erfahrungsbegriffen, von dem, was da ist, auf die Existenz einer ersten und unabhängigen Ursache nach den Regeln der Causalschlüsse, aus dieser aber durch logische Zergliederung des Begriffes auf die Eigenschaften derselben, welche eine Gottheit bezeichnen, kommen will, ist berühmt, und vornämlich durch die Schule der Wolf'schen Philosophen sehr in Ansehen gebracht worden, allein er ist gleichwohl ganz unmöglich. Ich räume ein, dass bis zu dem Satze: wenn etwas da ist, so existirt auch etwas, was von keinem andern Dinge abhängt, alles regelmässig gefolgert sey, ich gebe also zu, dass das Daseyn irgend eines oder mehrerer Dinge, die weiter keine Wirkungen von einem andern seyen, wohl erwiesen darliege. Nun ist der zweite Schritt zu dem Satze: dass dieses unabhängige Ding schlechterdings nothwendig sey, schon viel weniger zuverlässig, da er vermittelst des Satzes vom zureichenden Grunde, der noch immer angefochten wird, geführt werden muss; allein ich trage kein Bedenken, auch bis so weit Alles zu unterschreiben. Es existirt demnach etwas schlechterdings nothwendigerweise. Aus diesem Begriffe des absolut nothwendigen Wesens sollen nun seine Eigenschaften der höchsten Vollkommenheit und Einheit hergeleitet werden. Der Begriff der absoluten Nothwendigkeit aber, der hier zum Grunde liegt, kann auf zwiefache Art genommen werden, wie in der ersten Abtheilung gezeigt ist. In der ersten Art, da sie die logische Nothwendigkeit von uns genannt

worden, müsste gezeigt werden: dass das Gegentheil desjenigen Dinges sich selbst widerspreche, in welchem alle Vollkommenheit oder Realität anzutreffen, und also dasjenige Wesen einzig und allein schlechterdings nothwendig im Daseyn sey, dessen Prädicate alle wahrhaftig bejahend sind. Und da aus eben derselben durchgängigen Vereinbarung aller Realität in einem Wesen soll geschlossen werden, dass es ein einziges sey, so ist klar, dass die Zergliederung der Begriffe des Nothwendigen auf solchen Gründen beruhen werde, nach denen ich auch umgekehrt müsse schliessen können: worin alle Realität ist, das existirt nothwendigerweise. Nun ist nicht allein diese Schlussart nach der vorigen Nummer unmöglich, sondern es ist insonderheit merkwürdig, dass auf diese Art der Beweis gar nicht auf den Erfahrungsbegriff, der ganz, ohne ihn zu brauchen, vorausgesetzt ist, erbaut wird, sondern eben so, wie der Cartesianische lediglich aus Begriffen, in welchen man in der Identität oder dem Widerstreit der Prädicate das Daseyn eines Wesens zu finden vermeint*.

Es ist meine Absicht nicht, die Beweise selber zu zergliedern, die man dieser Methode gemäss bei Verschiedenen antrifft. Es ist leicht, ihre Fehlschlüsse aufzudecken, und dieses ist auch schon zum Theil von Andern geschehen. Indessen da man gleichwohl noch immer hoffen könnte, dass ihrem Fehler durch einige Verbesserungen abzuhelfen sey, so ersieht man aus unserer Betrachtung, dass, es mag auch aus ihnen werden, was da wolle, sie

* Dieses ist das Vornehmste, worauf ich hier ausgehe. Wenn ich die Nothwendigkeit eines Begriffs darin setze, dass sich das Gegentheil widerspricht, und alsdann behaupte, das Unendliche sey so beschaffen, so war es ganz unnöthig, die Existenz des nothwendigen Wesens vorauszusetzen, indem sie schon aus dem Begriffe des Unendlichen folgt. Ja jene vorangeschickte Existenz ist in dem Beweise selbst völlig müssig. Denn da in dem Fortgang desselben der Begriff der Nothwendigkeit und Unendlichkeit als Wechselbegriffe angesehen werden, so wird wirklich darum aus der Existenz des Nothwendigen auf die Unendlichkeit geschlossen, weil das Unendliche (und zwar allein) nothwendig existirt.

doch niemals etwas anders, als Schlüsse aus Begriffen möglicher Dinge, nicht aber aus der Erfahrung werden können, und also ebenfalls den Beweisen der ersten Art beizuzählen seyen.

Was nun den zweiten Beweis von derjenigen Art anlangt, da aus Erfahrungsbegriffen von existirenden Dingen auf das Daseyn Gottes, und zugleich seine Eigenschaften geschlossen wird, so verhält es sich hiermit ganz anders. Dieser Beweis ist nicht allein möglich, sondern auch auf alle Weise würdig, durch vereinigte Bemühungen zur gehörigen Vollkommenheit gebracht zu werden. Die Dinge der Welt, welche sich unsern Sinnen offenbaren, zeigen sowohl deutliche Merkmale ihrer Zufälligkeit, als auch durch die Grösse, die Ordnung und zweckmässigen Anstalten, die man allenthalben gewahr wird, Beweisthümer eines vernünftigen Urhebers von grosser Weisheit, Macht und Güte. Die grosse Einheit in einem so weitläufigen Ganzen lässt abnehmen, dass nur ein einziger Urheber aller dieser Dinge sey, und wenn gleich in allen diesen Schlüssen keine geometrische Strenge hervorblickt, so enthalten sie doch unstreitig so viel Nachdruck, dass sie einen jeden Vernünftigen nach Regeln, die der natürliche gesunde Verstand befolgt, keinen Augenblick hierüber im Zweifel lassen.

4.

Es sind überhaupt nur zwei Beweise vom Daseyn Gottes möglich.

Aus allen diesen Beurtheilungen ist zu ersehen: dass, wenn man aus Begriffen möglicher Dinge schliessen will, kein anderes Argument für das Daseyn Gottes möglich sey, als dasjenige, woselbst die innere Möglichkeit aller Dinge als etwas angesehen wird, was irgend ein Daseyn voraussetzt, wie es von uns in der ersten Abtheilung dieses Werks geschehen ist. Ingleichen erhellt, dass, wenn von dem, was uns Erfahrung von existirenden Dingen lehrt, der Schluss zu eben derselben Wahrheit soll hin-

aufsteigen, der Beweis nur durch die in den Dingen der Welt wahrgenommenen Eigenschaften und die zufällige Anordnung des Weltganzen auf das Daseyn sowohl, als auch die Beschaffenheit der obersten Ursache kann geführt werden. Man erlaube mir, dass ich den ersten Beweis den ontologischen, den zweiten aber den kosmologischen nenne.

Dieser kosmologische Beweis ist, wie mich dünkt, so alt wie die menschliche Vernunft. Er ist so natürlich, so einnehmend und erweitert sein Nachdenken auch so sehr mit dem Fortgang unserer Einsichten, dass er so lange dauern muss, als es irgend ein vernünftiges Geschöpf geben wird, welches an der edlen Betrachtung Theil zu nehmen wünscht, Gott aus seinen Werken zu erkennen. Derham's, Nienwentyt's und vieler Anderer Bemühungen haben der menschliehen Vernunft in dieser Absicht Ehre gemacht, obgleich bisweilen viel Eitelkeit mitunter gelaufen ist, allerlei physischen Einsichten oder auch Hirngespinnsten durch die Losung des Religionseifers ein ehrwürdiges Ansehen zu geben. Bei aller dieser Vortrefflichkeit ist diese Beweisart doch immer der mathematischen Gewissheit und Genauigkeit unfähig. Man wird jederzeit nur auf irgend einen unbegreiflich grossen Urheber desjenigen Ganzen, was sich unsern Sinnen darbietet, schliessen können, nicht aber auf das Daseyn des vollkommensten unter allen möglichen Wesen. Es wird die grösste Wahrscheinlichkeit von der Welt seyn: dass nur ein einiger erster Urheber sey, allein dieser Überzeugung wird viel an der Ausführlichkeit, die der frechsten Zweifelsucht trotzt, ermangeln. Das macht: wir können nicht auf mehr oder grössere Eigenschaften in der Ursache schliessen, als wir gerade nöthig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen; wenn wir nämlich von dem Daseyn dieser Ursache keinen andern Anlass zu urtheilen haben, als den, welchen uns die Wirkungen geben. Nun erkennen wir viel Vollkommenheit, Grösse und Ordnung in der Welt, und können daraus nichts mehr mit lo-

gischer Schärfe schliessen, als dass die Ursache derselben viel Verstand, Macht und Güte besitzen müsse, keinesweges aber, dass sie Alles wisse, vermöge etc. etc. Es ist ein unermessliches Ganze, in welchem wir Einheit und durchgängige Verknüpfung wahrnehmen, und wir können mit grossem Grunde daraus ermessen, dass ein einiger Urheber desselben sey. Allein wir müssen uns bescheiden, dass wir nicht alles Erschaffene kennen, und daher urtheilen, dass, was uns bekannt ist, nur einen Urheber blicken lasse, woraus wir vermuthen, was uns auch nicht bekannt ist, werde eben so bewandt seyn, welches zwar sehr vernünftig gedacht ist, aber nicht strenge schliesst.

Dagegen, wofern wir uns nicht zu sehr schmeicheln, so scheint unser entworfener ontologischer Beweis derjenigen Schärfe fähig zu seyn, die man in einer Demonstration fordert. Indessen wenn die Frage wäre, welcher denn überhaupt unter beiden der beste sey, so würde man antworten: sobald es auf logische Genauigkeit und Vollständigkeit ankommt, so ist es der ontologische, verlangt man aber Fasslichkeit für den gemeinen richtigen Begriff, Lebhaftigkeit des Eindrucks, Schönheit und Bewegkraft auf die moralischen Triebfedern der menschlichen Natur, so ist dem kosmologischen Beweise der Vorzug zuzugestehen. Und da es ohne Zweifel von mehr Erheblichkeit ist, den Menschen mit hohen Empfindungen, die fruchtbar an edler Thätigkeit sind, zu beleben, indem man zugleich den gesunden Verstand überzeugt, als mit sorgfältig abgewogenen Vernunftschlüssen zu unterweisen, dadurch, dass der feinern Speculation ein Genüge gethan wird, so ist, wenn man aufrichtig verfahren will, dem bekannten kosmologischen Beweise der Vorzug der allgemeinern Nutzbarkeit nicht abzusprechen.

Es ist demnach kein schmeichlerischer Kunstgriff, der um fremden Beifall buhlt, sondern Aufrichtigkeit, wenn ich einer solchen Ausführung der wichtigen Erkenntniss von Gott und seinen Eigenschaften, als Reimarus in seinem Buche von der natürlichen Religion liefert, den Vorzug

der Nutzbarkeit gerne einräume, über einen jeden andern Beweis, in welchem mehr auf logische Schärfe gesehen worden, und über den meinigen. Denn ohne den Werth dieser und anderer Schriften dieses Mannes in Erwägung zu ziehen, der hauptsächlich in einem ungekünstelten Gebrauche einer gesunden und schönen Vernunft besteht, so haben dergleichen Gründe wirklich eine grosse Beweiskraft, und erregen mehr Anschauung, als die logisch abgezogenen Begriffe, obgleich die letztern den Gegenstand genauer zu verstehen geben.

Gleichwohl da ein forschender Verstand, wenn er einmal auf die Spur der Untersuchung gerathen ist, nicht eher begriedigt wird, als bis Alles um ihn licht ist, und bis sich, wenn ich mich so ausdrücken darf, der Cirkel, der seine Frage umgrenzt, völlig schliesst, so wird Niemand eine Bemühung, die, wie die gegenwärtige, auf die logische Genauigkeit in einem so sehr wichtigen Erkenntnisse verwandt ist, für unnütz und überflüssig halten, vornämlich weil es viele Fälle giebt, da ohne solche Sorgfalt die Anwendung seiner Begriffe unsicher und zweifelhaft bleiben würde.

5.

Es ist nicht mehr als eine einzige Demonstration vom Daseyn Gottes möglich, wovon der Beweisgrund oben gegeben worden.

Aus dem Bisherigen erhellt: dass unter den vier erdenklichen Beweisgründen, die wir auf zwei Hauptarten gebracht haben, der Cartesianische sowohl, als der, welcher aus dem Erfahrungsbegriffe vom Daseyn vermittelst der Auflösung des Begriffes von einem unabhängigen Dinge geführt worden, falsch und gänzlich unmöglich seyen, das ist, dass sie nicht etwa mit keiner gehörigen Schärfe, sondern gar nicht beweisen. Es ist ferner gezeigt worden, dass der Beweis, aus den Eigenschaften der Dinge der Welt auf das Daseyn und die Eigenschaften der Gottheit zu schliessen, einen tüchtigen und sehr schönen Beweisgrund enthalte,

nur dass er nimmermehr der Schärfe der Demonstration fähig ist. Nun bleibt nichts übrig, als dass entweder gar kein strenger Beweis hiervon möglich sey, oder dass er auf demjenigen Beweisgrunde beruhen müsse, den wir oben angezeigt haben. Da von der Möglichkeit eines Beweises schlechthin die Rede ist, so wird Niemand das Erstere behaupten, und die Folge fällt demjenigen gemäss aus, was wir angezeigt haben. Es ist nur Ein Gott und nur Ein Beweisgrund, durch welchen es möglich ist, sein Daseyn mit der Wahrnehmung derjenigen Nothwendigkeit einzusehen, die schlechterdings alles Gegentheil vernichtiget. Ein Urtheil, darauf selbst die Beschaffenheit des Gegenstandes unmittelbar führen könnte. Alle andere Dinge, welche irgend da sind, könnten auch nicht seyn. Die Erfahrung von zufälligen Dingen kann demnach keinen tüchtigen Beweisgrund abgeben, das Daseyn desjenigen daraus zu erkennen, von dem es unmöglich ist, dass er nicht sey. Nur lediglich darin, dass die Verneinung der göttlichen Existenz völlig Nichts ist, liegt der Unterschied seines Daseyns von anderer Dinge ihrem. Die innere Möglichkeit, die Wesen der Dinge sind nun dasjenige, dessen Aufhebung alles Denkliche vertilgt. Hierin wird also das eigene Merkmal von dem Dasein des Wesens aller Wesen bestehen. Hierin suchet den Beweisthum, und wenn Ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeinet, so schlaget Euch von diesem ungebahnten Fusssteige auf die grosse Heeresstrasse der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nöthig, dass man sich vom Daseyn Gottes überzeuge; es ist aber nicht eben so nöthig, das man es demonstrire.

VII.

M. IMMANUEL KANT'S NACHRICHT VON DER EINRICHTUNG SEINER VORLESUNGEN IN DEM WINTERHALBENJAHRE VON 1765 — 1766.

Alle Unterweisung der Jugend hat dieses Beschwerliche an sich, dass man genöthigt ist, mit der Einsicht den Jahren vorzueilen, und, ohne die Reife des Verstandes abzuwarten, solche Erkenntnisse ertheilen soll, die nach der natürlichen Ordnung nur von einer geübteren und versuchten Vernunft könnten begriffen werden. Daher entspringen die ewigen Vorurtheile der Schulen, welche hartnäckiger und öfters abgeschmackter sind, als die gemeinen, und die frühkluge Geschwätzigkeit junger Denker, die blinder ist, als irgend ein anderer Eigendünkel, und unheilbarer als die Unwissenheit. Gleichwohl ist diese Beschwerlichkeit nicht gänzlich zu vermeiden, weil in dem Zeitalter einer sehr ausgeschmückten bürgerlichen Verfassung die feineren Einsichten zu den Mitteln des Fortkommens gehören, und Bedürfnisse werden, die ihrer Natur nach eigentlich nur zur Zierde des Lebens und gleichsam zum Entbehrlichschönen desselben gezählt werden sollten. Indessen ist es möglich, den öffentlichen Unterricht auch in diesem Stücke nach der Natur mehr zu beqnemen, wo nicht mit ihr gänzlich einstimmig zu machen. Denn da der natürliche Fortschritt der menschlichen Erkenntniss dieser ist, dass sich zuerst der Verstand ausbildet, indem er durch Erfahrung zu anschauenden Urtheilen und durch diese zu Begriffen gelangt, dass darauf diese Begriffe in Verhältniss mit ihren Gründen und Folgen durch Vernunft und endlich in einem wohlgeordneten Ganzen vermittelst der Wissenschaft erkannt werden, so wird die Unterweisung eben denselben Weg zu nehmen haben. Von einem Lehrer wird also erwartet, dass er an seinem Zuhörer erstlich den verständi-

gen, dann den vernünftigen Mann, und endlich den Gelehrten bilde. Ein solches Verfahren hat den Vortheil, dass, wenn der Lehrling gleich niemals zu der letzten Stufe gelangen sollte, wie es gemeiniglich geschieht, er dennoch durch die Unterweisung gewonnen hat, und wo nicht für die Schule, doch für das Leben geübter und klüger geworden.

Wenn man diese Methode umkehrt, so erschnappt der Schüler eine Art von Vernunft, ehe noch der Verstand an ihm ausgebildet wurde, und trägt erborgte Wissenschaft, die an ihm gleichsam nur geklebt und nicht gewachsen ist, wobei seine Gemüthsfähigkeit noch so unfruchtbar wie jemals, aber zugleich durch den Wahn von Weisheit viel verderbter geworden ist. Dieses ist die Ursache, weswegen man nicht selten Gelehrte (eigentlich Studirte) antrifft, die wenig Verstand zeigen, und warum die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken, als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens.

Die Regel des Verhaltens also ist diese: zuvörderst den Verstand zu zeitigen und seinen Wachsthum zu beschleunigen, indem man ihn in Erfahrungsurtheilen übt, und auf dasjenige achtsam macht, was ihm die verglichenen Empfindungen seiner Sinne lehren können. Von diesen Urtheilen oder Begriffen soll er zu den höhern und entlegnern keinen kühnen Schwung unternehmen, sondern dahin durch den natürlichen und gebahnten Fusssteig der niedrigern Begriffe gelangen, die ihn allgemach weiter führen; Alles aber derjenigen Verstandesfähigkeit gemäss, welche die vorhergehende Übung in ihm nothwendig hat hervorbringen müssen, und nicht nach derjenigen, die der Lehrer an sich selbsten wahrnimmt, oder wahrzunehmen glaubt, und die er auch bei seinem Zuhörer fälschlich voraussetzt. Kurz, er soll nicht Gedanken, sondern denken lernen; man soll ihn nicht tragen, sondern leiten, wenn man will, dass er in Zukunft von sich selbsten zu gehen geschickt seyn soll.

Eine solche Lehrart erfordert die der Weltweisheit eigene Natur. Da diese aber eigentlich nur eine Beschäf-

tigung für das Mannesalter ist, so ist kein Wunder, dass sich Schwierigkeiten hervorthun, wenn man sie der ungeübteren Jugendfähigkeit bequemen will. Der den Schulunterweisungen entlassene Jüngling war gewohnt, zu lernen. Nunmehr denkt er, er werde Philosophie lernen, welches aber unmöglich ist, denn er soll jetzt philosophiren lernen. Ich will mich deutlicher erklären. Alle Wissenschaften, die man im eigentlichen Verstande lernen kann, lassen sich auf zwei Gattungen bringen: die historischen und mathematischen. Zu den erstern gehören, ausser der eigentlichen Geschichte, auch die Naturbeschreibung, Sprachkunde, das positive Recht etc. etc. Da nun in Allem, was historisch ist, eigene Erfahrung oder fremdes Zeugniss, in dem aber, was mathematisch ist, die Augenscheinlichkeit der Begriffe und die Unfehlbarkeit der Demonstration etwas ausmachen, was in der That gegeben, und mithin vorräthig und gleichsam nur aufzunehmen ist: so ist es in beiden möglich, zu lernen, d. i. entweder in das Gedächtniss oder den Verstand dasjenige einzudrücken, was als eine schon fertige Disciplin uns vorgelegt werden kann. Um also auch Philosophie zu lernen, müsste allererst eine wirklich vorhanden seyn. Man müsste ein Buch vorzeigen und sagen können: sehet, hier ist Weisheit und zuverlässige Einsicht; lernet es verstehen und fassen, bauet künftighin darauf, so seyd ihr Philosophen. Bis man mir nun ein solches Buch der Weltweisheit zeigen wird, worauf ich mich berufen kann, wie etwa auf den Polyb, um einen Umstand der Geschichte, oder auf den Euklides, um einen Satz der Grössenlehre zu erläutern, so erlaube man mir zu sagen: dass man des Zutrauens des gemeinen Wesens missbrauche, wenn man, anstatt die Verstandesfähigkeit der anvertrauten Jugend zu erweitern, und sie zur künftig reifern eigenen Einsicht auszubilden, sie mit einer, dem Vorgeben nach, schon fertigen Weltweisheit hintergeht, die ihnen zu gute von Andern ausgedacht wäre, woraus ein Blendwerk von Wissenschaft entspringt, das nur an einem gewissen Orte und unter gewissen Leuten

für ächte Münze gilt, allerwärts sonsten aber verrufen ist. Die eigenthümliche Methode des Unterrichts in der Weltweisheit ist zetetisch, wie sie einige Alte nannten (von ζητεῖν), d. i. forschend, und wird nur bei schon geübterer Vernunft in verschiedenen Stücken dogmatisch, d. i. entschieden. Auch soll der philosophische Verfasser, den man etwa bei der Unterweisung zum Grunde legt, nicht wie das Urbild des Urtheils, sondern nur als eine Veranlassung selbst über ihn, ja sogar wider ihn zu urtheilen, angesehen werden, und die Methode, selbst nachzudenken und zu schliessen, ist es, deren Fertigkeit der Lehrling eigentlich sucht, die ihm auch nur allein nützlich seyn kann, und wovon die etwa zugleich erworbenen entschiedenen Einsichten als zufällige Folgen angesehen werden müssen, zu deren reichem Überflusse er nur die fruchtbare Wurzel in sich zu pflanzen hat.

Vergleicht man hiermit das davon so sehr abweichende gemeine Verfahren, so lässt sich Verschiedenes begreifen, was sonsten befremdlich in die Augen fällt. Als z. E., warum es keine Art Gelehrsamkeit vom Handwerke giebt, darin so viele Meister angetroffen werden, als in der Philosophie, und, da Viele von denen, welche Geschichte, Rechtsgelahrtheit, Mathematik u. dergl. m. gelernt haben, sich selbst bescheiden, dass sie gleichwohl noch nicht genug gelernt hätten, um solche wiederum zu lehren; warum andererseits selten einer ist, der sich nicht in allem Ernste einbilden sollte, dass, ausser seiner übrigen Beschäftigung, es ihm ganz möglich wäre, etwa Logik, Moral und dergl. vorzutragen, wenn er sich mit solchen Kleinigkeiten bemengen wollte. Die Ursache ist, weil in jenen Wissenschaften ein gemeinschaftlicher Maassstab da ist, in dieser aber ein Jeder seinen eigenen hat. Ingleichen wird man deutlich einsehen, dass es der Philosophie sehr unnatürlich sey, eine Brotkunst zu seyn, indem es ihrer wesentlichen Beschaffenheit widerstreitet, sich dem Wahne der Nachfrage und dem Gesetze der Mode zu bequemen, und dass nur die Nothdurft, deren Gewalt noch über die Philosophie

ist, sie nöthigen kann, sich in die Forme des gemeinen Beifalls zu schmiegen.

Diejenigen Wissenschaften, welche ich in dem jetzt angefangenen halben Jahre durch Privatvorlesungen vorzutragen und völlig abzuhandeln gedenke, sind folgende:

1) Metaphysik. Ich habe in einer kurzen und eilfertig abgefassten Schrift zu zeigen gesucht: dass diese Wissenschaft, ungeachtet der grossen Bemühungen der Gelehrten um deswillen noch so unvollkommen und unsicher sey, weil man das eigenthümliche Verfahren derselben verkannt hat, indem es nicht synthetisch, wie das von der Mathematik, sondern analytisch ist. Diesem zufolge ist das Einfache und Allgemeinste in der Grössenlehre auch das Leichteste, in der Hauptwissenschaft aber das Schwerste; in jener muss es seiner Natur nach zuerst, in dieser zuletzt vorkommen. In jener fängt man die Doctrin mit den Definitionen an, in dieser endigt man sie mit denselben und so in andern Stücken mehr. Ich habe seit geraumer Zeit nach diesem Entwurfe gearbeitet, und indem mir ein jeglicher Schritt auf diesem Wege die Quellen der Irrthümer und das Richtmaass des Urtheils entdeckt hat, wodurch sie einzig und allein vermieden werden können, wenn es jemals möglich ist, sie zu vermeiden; so hoffe ich in Kurzem dasjenige vollständig darlegen zu können, was mir zur Grundlegung meines Vortrages in der genannten Wissenschaft dienen kann. Bis dahin aber kann ich sehr wohl durch eine kleine Biegung den Verfasser, dessen Lesebuch ich vornämlich um des Reichthums und der Präcision seiner Lehrart willen gewählt habe, den A. G. Baumgarten, in denselben Weg lenken. Ich fange demnach, nach einer kleinen Einleitung, von der empirischen Psychologie an, welche eigentlich die metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen ist; denn was den Ausdruck der Seele betrifft, so ist es in dieser Abtheilung noch nicht erlaubt, zu behaupten, dass er eine habe. Die zweite Abtheilung, die von der körperlichen Natur überhaupt handeln soll, entlehne ich aus

den Hauptstücken der Kosmologie, da von der Materie gehandelt wird, die ich gleichwohl durch einige schriftliche Zusätze vollständig machen werde. Da nun in der erstern Wissenschaft (zu welcher, um der Analogie willen, auch die empirische Zoologie, d. i. die Betrachtung der Thiere, hinzugefügt wird) alles Leben, was in unsere Sinne fällt, in der zweiten aber alles Leblose überhaupt erwogen worden, und da alle Dinge der Welt unter diese zwei Classen gebracht werden können, so schreite ich zu der Ontologie, nämlich zur Wissenschaft von den allgemeinern Eigenschaften aller Dinge, deren Schluss den Unterschied der geistigen und materiellen Wesen, ingleichen bei der Verknüpfung oder Trennung, und also die rationale Psychologie enthält. Hier habe ich nunmehr den grossen Vortheil, nicht allein den schon geübten Zuhörer in die schwerste unter allen philosophischen Untersuchungen zu führen, sondern auch, indem ich das Abstracte bei jeglicher Betrachtung in demjenigen Concreto erwäge, welches mir die vorhergegangenen Disciplinen an die Hand geben, Alles in die grösste Deutlichkeit zu stellen, ohne mir selbst vorzugreifen, d. i. etwas zur Erläuterung anführen zu dürfen, was allererst künftig vorkommen soll, welches der gemeine und unvermeidliche Fehler des synthetischen Vortrages ist. Zuletzt kommt die Betrachtung der Ursache aller Dinge, das ift, die Wissenschaft von Gott und der Welt. Ich kann nicht umhin, noch eines Vortheils zu gedenken, der zwar nur auf zufälligen Ursachen beruht, aber gleichwohl nicht gering zu schätzen ist, und den ich aus dieser Methode zu ziehen gedenke. Jedermann weiss, wie eifrig der Anfang der Collegien von der muntern und unbeständigen Jugend gemacht wird, und wie darauf die Hörsäle allmälig etwas geräumiger werden. Setze ich nun, dass dasjenige, was nicht geschehen soll, gleichwohl alles Erinnerns ungeachtet, künftig noch immer geschehen wird, so behält die gedachte Lehrart eine ihr eigene Nutzbarkeit. Denn der Zuhörer, dessen Eifer auch selbst schon gegen das Ende der empirischen Psychologie ausgedunstet wäre

(welches doch bei einer solchen Art des Verfahrens kaum zu vermuthen ist), würde gleichwohl etwas gehört haben, was ihm durch seine Leichtigkeit fasslich, durch das Interessante annehmlich, und durch die häufigen Fälle der Anwendung im Leben brauchbar wäre; da im Gegentheil, wenn die Ontologie, eine schwer zu fassende Wissenschaft, ihn von der Fortsetzung abgeschreckt hätte, das, was er etwa möchte begriffen haben, ihm zu gar nichts weiterhin nutzen kann.

2) Logik. Von dieser Wissenschaft sind eigentlich zwei Gattungen. Die von der ersten ist eine Kritik und Vorschrift des gesunden Verstandes, so wie derselbe einerseits an die groben Begriffe und die Unwissenheit, andererseits aber an die Wissenschaft und Gelehrsamkeit angrenzt. Die Logik von dieser Art ist es, welche man im Anfange der akademischen Unterweisung aller Philosophie voranschicken soll, gleichsam die Quarantaine (wofern es mir erlaubt ist, mich also auszudrücken), welche der Lehrling halten muss, der aus dem Lande des Vorurtheils und des Irrthums in das Gebiet der aufgeklärteren Vernunft und der Wissenschaften übergehen will. Die zweite Gattung von Logik ist die Kritik und Vorschrift der eigentlichen Gelehrsamkeit, und kann niemals anders als nach den Wissenschaften, deren Organon sie seyn soll, abgehandelt werden, damit das Verfahren regelmässiger werde, welches man bei der Ausübung gebraucht hat, und die Natur der Disciplin, zusammt den Mitteln ihrer Verbesserung eingesehen werde. Auf solche Weise füge ich zu Ende der Metaphysik eine Betrachtung über die eigenthümliche Methode derselben bei, als ein Organon dieser Wissenschaft, welches im Anfange derselben nicht an seiner rechten Stelle seyn würde, indem es unmöglich ist, die Regeln deutlich zu machen, wenn noch keine Beispiele bei der Hand sind, an welchen man sie in concreto zeigen kann. Der Lehrer muss freilich das Organon vorher inne haben, ehe er die Wissenschaft vorträgt, damit er sich selbst darnach richte, aber dem Zuhörer muss er es nie-

mals anders als zuletzt vortragen. Die Kritik und Vorschrift der gesammten Weltweisheit, als eines Ganzen, diese vollständige Logik, kann also ihren Platz bei der Unterweisung nur am Ende der gesammten Philosophie haben, da die schon erworbenen Kenntnisse derselben und die Geschichte der menschlichen Meinungen es einzig und allein möglich machen, Betrachtungen über den Ursprung ihrer Einsichten sowohl, als ihrer Irrthümer anzustellen, und den genauen Grundriss zu entwerfen, nach welchem ein solches Gebäude der Vernunft dauerhaft und regelmässig soll aufgeführt werden.

Ich werde die Logik von der ersten Art vortragen, und zwar nach dem Handbuche des Hrn. Prof. Meier; weil dieser die Grenzen der jetzt gedachten Absichten wohl vor Augen hat, und zugleich Anlass giebt, neben der Cultur der feineren und gelehrten Vernunft die Bildung des zwar gemeinen, aber thätigen und gesunden, Verstandes zu begreifen, jene für das betrachtende, diese für das thätige und bürgerliche Leben. Wobei zugleich die sehr nahe Verwandtschaft der Materien Anlass giebt, bei der Kritik der Vernunft einige Blicke auf die Kritik des Geschmacks, d. i. die Aesthetik zu werfen, davon die Regeln der einen jederzeit dazu dienen, die der andern zu erläutern, und ihre Abstechung ein Mittel ist, beide besser zu begreifen.

3) Ethik. Die moralische Weltweisheit hat dieses besondere Schicksal, dass sie noch eher als die Metaphysik, den Schein der Wissenschaft und einiges Ansehen von Gründlichkeit annimmt, wenn gleich keine von beiden bei ihr anzutreffen ist; wovon die Ursache darin liegt: dass die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen, und das Urtheil über die sittliche Rechtmässigkeit, gerade zu, und ohne den Umschweif der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt, leicht und richtig erkannt werden kann; daher, weil die Frage mehrentheils schon vor den Vernunftgründen entschieden ist, welches in der Metaphysik sich nicht

so verhält, kein Wunder ist, dass man sich nicht sonderlich schwierig bezeigt, Gründe, die nur einigen Schein der Tüchtigkeit haben, als tauglich durchgehen zu lassen. Um deswillen ist nichts gemeiner, als der Titel eines Moralphilosophen, und nichts seltener, als einen solchen Namen zu verdienen.

Ich werde für jetzt die allgemeine praktische Weltweisheit und die Tugendlehre, beide nach Baumgarten, vortragen. Die Versuche des Shaftesbury, Hutcheson und Hume, welche, ob zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präcision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt, und indem ich in der Tugendlehre jederzeit dasjenige historisch und philosophisch erwäge, was geschieht, ehe ich anzeige, was geschehen soll, so werde ich die Methode deutlich machen, nach welcher man den Menschen studiren muss, nicht allein denjenigen, der durch die veränderliche Gestalt, welche ihm sein zufälliger Zustand eindrückt, entstellt, und als ein solcher selbst von Philosophen fast jederzeit verkannt worden; sondern die Natur des Menschen, die immer bleibt, und deren eigenthümliche Stelle in der Schöpfung, damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der rohen, und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sey, was dagegen die Vorschrift seines Verhaltens sey, wenn er, indem er aus beiderlei Grenzen herausgeht, die höchste Stufe der physischen oder moralischen Vortrefflichkeit zu berühren trachtet, aber von beiden mehr oder weniger abweicht. Diese Methode der sittlichen Untersuchung ist eine schöne Entdeckung unserer Zeiten, und ist, wenn man sie in ihrem völligen Plane erwägt, den Alten gänzlich unbekannt gewesen.

4) Physische Geographie. Als ich gleich zu Anfange meiner akademischen Unterweisung erkannte, dass eine grosse Vernachlässigung der studirenden Jugend vornämlich darin bestehe, dass sie frühe vernünfteln lernt,

ohne genugsame historische Kenntnisse, welche die Stelle der Erfahrenheit vertreten können, zu besitzen; so fasste ich den Anschlag, die Historie von dem jetzigen Zustande der Erde, oder die Geographie im weitesten Verstande zu einem angenehmen und leichten Inbegriff desjenigen zu machen, was sie zu einer praktischen Vernunft vorbereiten und dienen könnte, die Lust rege zu machen, die darin angefangenen Kenntnisse immer mehr auszubreiten. Ich nannte eine solche Disciplin, von demjenigen Theile, worauf damals mein vornehmstes Augenmerk gerichtet war: physische Geographie. Seitdem habe ich diesen Entwurf allmählig erweitert, und jetzt gedenke ich, indem ich diejenige Abtheilung mehr zusammen ziehe, welche auf die physischen Merkwürdigkeiten der Erde geht, Zeit zu gewinnen, um den Vortrag über die andern Theile derselben, die noch gemeinnütziger sind, weiter auszubreiten. Diese Disciplin wird also eine physisch-moralisch- und politische Geographie seyn, worin zuerst die Merkwürdigkeiten der Natur durch ihre drei Reiche angezeigt werden, aber mit der Auswahl derjenigen, unter unzählig andern, welche sich durch den Reiz ihrer Seltenheit, oder auch durch den Einfluss, welchen sie vermittelst des Handels und der Gewerbe auf die Staaten haben, vornämlich der allgemeinen Wissbegierde darbieten. Dieser Theil, welcher zugleich das natürliche Verhältniss aller Länder und Meere und den Grund ihrer Verknüpfung enthält, ist das eigentliche Fundament aller Geschichte, ohne welche sie von Märchenerzählungen wenig unterschieden ist: die zweite Abtheilung betrachtet den Menschen nach der Mannigfaltigkeit seiner natürlichen Eigenschaften, und dem Unterschiede desjenigen, was an ihm moralisch ist, auf der ganzen Erde; eine sehr wichtige und eben so reizende Betrachtung, ohne welche man schwerlich allgemeine Urtheile vom Menschen fällen kann, und wo die, unter einander und mit dem moralischen Zustande älterer Zeiten geschehene Vergleichung, uns eine grosse Charte des menschlichen Geschlechts vor Augen legt. Zuletzt wird

dasjenige, was als eine Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde erwogen, nicht sowohl wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, sondern in Verhältniss auf das, was beständiger ist, und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbst die Verjüngung, wenn ich es so nennen soll, einer Wissenschaft von so weitläufigen Aussichten nach einem kleinern Maassstabe, hat ihren grossen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniss, ohne welche alles Wissen nur Stückwerk ist, erlangt wird. Darf ich nicht auch in einem geselligen Jahrhunderte, als das jetzige ist, den Vorrath, den eine grosse Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntnisse von leichter Fasslichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wissenschaft keine Erniedrigung ist? Zum wenigsten kann es einem Gelehrten nicht angenehm seyn, sich öfters in der Verlegenheit zu sehen, worin sich der Redner Isokrates befand, welcher, als man ihn in einer Gesellschaft aufmunterte, doch auch etwas zu sprechen, sagen musste: was ich weiss, schickt sich nicht, und was sich schickt, weiss ich nicht.

Dieses ist die kurze Anzeige der Beschäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu seyn erachtet, damit man sich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worin ich jetzt einige Veränderung zu treffen, nützlich gefunden habe. *Mihi sic usus est: Tibi, quod opus est facto, face.* *Terentius.*

dasjenige, was als eine Folge aus der Wechselwirkung beider vorher erzählten Kräfte angesehen werden kann, nämlich der Zustand der Staaten und Völkerschaften auf der Erde erwogen, nicht sowohl wie er auf den zufälligen Ursachen der Unternehmung und des Schicksals einzelner Menschen, als etwa der Regierungsfolge, den Eroberungen oder Staatsränken beruht, sondern im Verhältniss auf das, was beständiger ist, und den entfernten Grund von jenen enthält, nämlich die Lage ihrer Länder, die Producte, Sitten, Gewerbe, Handlung und Bevölkerung. Selbst die Verjüngung, wenn ich es so nennen soll, einer Wissenschaft von so weitläufigen Aussichten nach einem kleinern Maasstabe, hat ihren grossen Nutzen, indem dadurch allein die Einheit der Erkenntniss, ohne welche alles Wissen nur Stückwerk ist, erlangt wird. Darf ich nicht auch in einem geselligen Jahrhunderte, als das jetzige ist, den Vorrath, den eine grosse Mannigfaltigkeit angenehmer und belehrender Kenntnisse von leichter Fasslichkeit zum Unterhalt des Umganges darbietet, unter den Nutzen rechnen, welchen vor Augen zu haben, es für die Wissenschaft keine Erniedrigung ist? Zum wenigsten kann es einem Gelehrten nicht angenehm seyn, sich öfters in der Verlegenheit zu sehen, worin sich der Redner Isokrates befand, welcher, als man ihn in einer Gesellschaft aufmunterte, doch auch etwas zu sprechen, sagen musste: was ich weiss, schicket sich nicht, und was sich schickt, weiss ich nicht.

Dieses ist die kurze Anzeige der Beschäftigungen, welche ich für das angefangene halbe Jahr der Akademie widme, und die ich nur darum nöthig zu seyn erachtet, damit man sich einigen Begriff von der Lehrart machen könne, worin ich jetzt einige Veränderung zu treffen, nützlich gefunden habe. *Mihi sic est usus; Tibi, quod opus est facto, face.* Terentius.

VIII.

DE
MUNDI SENSIBILIS ATQUE INTELLIGIBILIS
FORMA ET PRINCIPIIS.

DISSERTATIO PRO LOCO

PROFESSIONIS LOG. ET METAPH. ORDINARIAE RITE SIBI VINDICANDO, QUAM EXIGENTIBUS STATUTIS ACADEMICIS PUBLICE TUEBITUR

IMMANUEL KANT.

RESP. MUNERE FUNGITUR

MARCUS HERTZ,

BEROLIN. GENTE JUDAEUS, MEDIC. ET PHILOSOPH. CULTOR.

CONTRA OPPONENTES

GEORG WILH. SCHREIBER,

REG. BOR. ART. STUD.

JOH. AUGUSTUM STEIN,

REG. BOR. I. U. C.

ET

GEORG. DANIEL. SCHROETER,

ELBING. S. S. THEOL. C.

IN AUDITORIO MAXIMO

HORIS MATUTINIS ET POMERIDIANIS CONSUETIS DIE XX. AUG.

ANNO MDCCLXX.

REGIOMONTI.

SECTIO I.

De Notione Mundi generatim.

§. 1.

In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur, nisi parte, quae non est totum, h. e. SIMPLICI; ita Synthesis non nisi toto, quod non est pars, i. e. MUNDO.

In hac conceptus substrati expositione, praeter notas, quae pertinent ad distinctam cognitionem objecti, etiam *ad duplicem* illius e mentis natura *genesin* aliquantulum respexi, quae, quoniam, exempli instar, methodo in metaphysicis penitius perspiciendae inservire potest, mihi haud parum commendabilis esse videtur. Aliud enim est, datis partibus *compositionem* totius sibi concipere, per notionem abstractam intellectus, aliud, hanc *notionem* generalem, tanquam rationis quoddam problema, *exsequi* per facultatem cognoscendi sensitivam, h. e. in concreto eandem sibi repraesentare intuitu distincto. Prius fit per conceptum *compositionis* in genere, quatenus plura sub eo (respective erga se invicem) continentur; adeoque per ideas intellectus et universales. Posterius nititur *conditionibus* temporis, quatenus partem parti successive adjungendo, conceptus compositi est genetice i. e. per SYNTHESIN possibilis et pertinet ad leges *intuitus*. Pari modo, dato composito substantiali facile pervenitur ad ideam simplicium, notionem intellectualem *compositionis* generaliter tollendo; quae enim, remota omni conjunctione, remanent, sunt *simplicia*. Secundum leges vero cognitionis intuitivae id

non fit, i. e. compositio omnis non tollitur, nisi a toto dato ad *partes quascunque possibiles* regrediendo, h. e. per Analysin*, quae iterum nititur conditione temporis. Cum autem ad compositum requiratur partium *multitudo*, ad totum *omnitudo*; nec Analysis, nec Synthesis erunt completae, adeoque nec per priorem, conceptus *simplicis*, nec, per posteriorem, conceptus *totius* emerget; nisi utraque tempore finito et assignabili absolvi possit.

Quoniam vero in *quanto continuo regressus* a toto ad partes dabiles, in *Infinito* autem *progressus* a partibus ad totum datum *carent termino*, ideoque ab una parte Analysis, ab altera Synthesis completae sunt impossibiles, nec totum, in priori casu, secundum leges intuitus quoad *compositionem*, nec in posteriori, compositum, quoad *totalitatem* complete cogitari possunt. Hinc patet; qui fiat, ut, *cum irrepraesentabile* et *impossibile* vulgo ejusdem significatus habeantur, conceptus tam *Continui* quam *Infiniti* a plurimis rejiciantur, quippe quorum, *secundum leges cognitionis intuitivae*, repraesentatio est impossibilis. Quanquam autem harum e non paucis scholis explosarum notionum, praesertim prioris, causam hic non gero**, maximi

* Vocibus Analysis et Synthesis duplex significatus communiter tribuitur. Nempe Synthesis est vel *qualitativa*, progressus in serie *subordinatorum* a ratione ad rationatum, vel *quantitativa*, progressus in serie coordinatorum a parte data per illius complementa ad totum. Pari modo Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a *toto ad partes* ipsius *possibiles* s. mediatas, h. e. partium partes; adeoque non est divisio sed *subdivisio* compositi dati. Tam Synthesin quam Analysin posteriori tantum significatu hic sumimus.

** Qui infinitum mathematicum actuale rejiciunt, non admodum gravi labore funguntur. Confingunt nempe talem infiniti definitionem, ex qua contradictionem aliquam exsculpere possint. *Infinitum* ipsis dicitur: *Quantum quo majus est impossibile*, et Mathematicum: multitudo (unitatis dabilis) qua major est impossibilis. Quia autem hic pro *infinito* ponunt *Maximum*, maxima autem multitudo est impossibilis, facile concludunt contra infinitum a semet ipsis confictum. Aut multitudinem infinitam vocant *numerum infinitum*, et hunc absonum esse docent, quod utique est in propatulo, sed quo non pugnatur nisi cum umbris ingenii. Si vero infini-

tamen momenti erit monuisse: gravissimo illos errore labi, qui tam perversa argumentandi ratione utuntur. Quicquid enim *repugnat* legibus intellectus et rationis, utique est impossibile; quod autem, cum rationis purae sit objectum, legibus cognitionis intuitivae tantummodo *non subest*, non item. Nam hic dissensus inter facultatem *sensitivam* et *intellectualem* (quarum indolem mox exponam), nihil indigitat, nisi, *quas mens ab intellectu acceptas fert ideas abstractas, illas in concreto exsequi, et in Intuitus commutare saepenumero non posse.* Haec autem reluctantia *subjectiva* mentitur, ut plurimum, repugnantiam aliquam objectivam, et incautos facile fallit, limitibus, quibus mens humana circumscribitur, pro iis habitis, quibus ipsa rerum essentia continetur.

Ceterum compositis substantialibus, sensuum testimonio, aut utcunque aliter, datis, dari tam Simplicia quam Mundum, cum facile patescat, argumento ab intellectus rationibus depromto; in definitione nostra causas etiam in subjecti indole contentas digito monstravi, ne notio mundi videatur mere arbitraria et, ut fit in Mathematicis, ad deducenda tantum inde consectaria conficta. Nam mens, in conceptum compositi, tam resolvendo quam componendo, intenta, in quibus, tam a priori quam a posteriori parte acquiescat, terminos sibi exposcit et praesumit.

tum mathematicum conceperint, ceu quantum, quod relatum ad mensuram tanquam unitatem est *multitudo omni numero major*, si porro notassent: *mensurabilitatem* hic tantum denotare relationem ad modulum intellectus humani, per quem, non nisi successive addendo unum uni, *ad conceptum multitudinis definitum* et, absolvendo hunc progressum tempore finito, ad *completum*, qui vocatur *Numerus*, pertingere licet; luculenter perspexissent: „quae non congruunt cum certa lege cujusdam subjecti, non ideo „omnem intellectionem excedere; cum, qui absque successiva applicatione „mensurae multitudinem uno obtutu distincte cernat, dari possit intel- „lectus, quanquam utique non humanus.“

§. 2.

Momenta, in Mundi definitione attendenda, haec sunt:

I. MATERIA (in sensu transcendentali) h. e. *partes*, quae hic sumuntur esse *substantiae*. Poteramus consensus nostrae definitionis cum significatu vocis communi plane esse incurii, cum non sit, nisi veluti quaestio quaedam problematis, secundum leges rationis oborti: quipote plures substantiae possint coalescere in unum, et quibus conditionibus nitatur, ut hoc unum non sit pars alterius. Verum vis vocis Mundi, quatenus usu vulgari celebratur, ultro nobis occurrit. Nemo enim *Accidentia*, tanquam *partes*, accenset *Mundo*, sed, tanquam *determinationes*, *statui*. Hinc Mundus sic dictus *Egoisticus*, qui absolvitur unica substantia simplici, cum suis accidentibus, parum apposite vocatur Mundus, nisi forte imaginarius. Eandem ob causam ad totum mundanum non licet seriem successivorum (nempe statuum) tanquam partem referre; modificationes enim *non* sunt *partes* subjecti, sed *rationata*. Tandem naturam substantiarum, quae mundum constituunt, utrum sint *contingentes* an necessariae, in censum hic non vocavi, nec talem determinationem gratis in definitione recondo, postmodum, ut fit, eandem speciosa quadam argutandi ratione indidem depromturus, sed contingentiam e conditionibus hic positis abunde concludi posse postea docebo.

II. FORMA, quae consistit in substantiarum *coordinatione*, non subordinatione. *Coordinata* enim se invicem respiciunt, ut complementa ad totum, *subordinata* ut causatum et causa, s. generatim ut principium et principiatum. Prior relatio est reciproca et *homonyma*, ita, ut quodlibet correlatum alterum respiciat ut determinans, simulque ut determinatum, posterior est *heteronyma*, nempe ab una parte non nisi dependentiae, ab altera causalitatis. Coordinatio haec concipitur ut *realis* et objectiva, non ut idealis et subjecti mero arbitrio fulta, per quod multitudinem quamlibet pro lubitu summando, effingas totum. Plura enim com-

plectendo nullo negotio efficis *totum repraesentationis*, non ideo autem *repraesentationem totius*. Ideo, si forte sint quaedam substantiarum tota, nullo sibi nexu devincta, complexus illorum, per quem mens multitudinem cogit in unum ideale, nihil amplius loqueretur, nisi pluralitatem mundorum una cogitatione comprehensorum. Nexus autem, formam mundi *essentialem* constituens, spectatur ut principium *influxuum possibilium* substantiarum mundum constituentium. Actualis enim influxus non pertinet ad essentiam, sed ad statum, et vires ipsae transeuntes, influxuum causae, supponunt principium aliquod, per quod possibile sit, ut status plurium, quorum subsistentia ceteroquin est a se invicem independens, se mutuo respiciant, ut rationata; a quo principio si discesseris, vim transeuntem in Mundo ut possibilem sumere non licet. Et haec quidem *forma* mundo *essentialis* propterea est *immutabilis*, neque ulli vicissitudini obnoxia; idque primo ob *rationem logicam*; quia mutatio quaelibet supponit identitatem subjecti, succedentibus sibi invicem determinationibus. Hinc mundus, per omnes status sibi successivos idem manens Mundus, eandem tuetur formam fundamentalem. Nam ad identitatem totius non sufficit identitas *partium*, sed requiritur *compositionis* characteristicae identitas. Potissimum autem idem e ratione reali sequitur. Nam natura Mundi, quae est principium primum internum determinationum variabilium quorumlibet ad statum ipsius pertinentium, quoniam ipsa sibi non potest esse opposita, naturaliter, h. e. a se ipsa,est immutabilis; adeoque datur in mundo quolibet forma quaedam naturae ipsius accensenda, constans, invariabilis, ceu principium perenne formae cujuslibet contingentis et transitoriae, quae pertinet ad mundi statum. Qui hanc disquisitionem insuper habent, frustrantur conceptibus *spatii* ac *temporis*, quasi conditionibus per se jam datis atque primitivis, quarum ope, scilicet, absque ullo alio principio, non solum possibile sit, sed et necessarium, ut plura actualia se mutuo respiciant, uti compartes, et constituant totum. Verum mox docebo; has notiones plane non esse *rationales* atque ullius nexus *ideas*

objectivas, sed *Phaenomena*, et testari quidem principium aliquod nexus universalis commune, non autem exponere.

III. UNIVERSITAS, quae est omnitudo compartium *absoluta*. Nam *respectu* ad compositum aliquod datum habito, quanquam illud adhuc sit pars alterius, tamen semper obtinet omnitudo quaedam comparativa, nempe partium ad illud quantum pertinentium. Hic autem, quaecunque inter se invicem ut compartes, ad totum *quodcunque* respiciunt, conjunctim posita intelliguntur. *Totalitas* haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitius perpensa crucem figere philosopho videtur. Nam statuum universi in *aeternum* sibi succedentium nunquam absolvenda series, quomodo redigi possit in *Totum*, omnes omnino vicissitudines comprehendens, aegre concipi potest. Quippe per infinitudinem ipsam necesse est, ut careat *termino*, ideoque non datur succedentium series, nisi quae est pars alterius, ita, ut eandem ob causam completudo omnimoda, s. *totalitas absoluta* hinc plane exulare videatur. Quanquam enim notio partis universaliter sumi possit, et, quaecunque sub hac notione continentur, si posita spectentur in eadem serie, constituant unum; tamen omnia illa *simul sumenda* esse per conceptum *Totius* exigi videtur; quod in casu dato est impossibile. Nam quoniam toti seriei nihil succedit; posita autem successivorum serie non datur, cui nihil succedat, nisi ultimum; erit in aeternitate ultimum, quod est absonum. Quae Infiniti successivi totalitatem premit difficultas, eam ab *infinito simultaneo* abesse forsitan quisquam putaverit, propterea, quod *simultaneitas* complexum omnium eodem tempore diserte profiteri videatur. Verum si Infinitum simultaneum admittatur, concedenda etiam est totalitas Infiniti successivi, posteriori autem negata, tollitur et prius. Nam Infinitum simultaneum inexhaustam aeternitati materiam praebet, ad successive progrediendum per innumeras ejus partes in infinitum, quae tamen series omnibus numeris absoluta actu daretur in Infinito simultaneo ideoque, quae

successive addendo nunquam est absolvenda series, tamen *tota* esset dabilis. Ex hac spinosa quaestione semet extricaturus, notet: tam sucessivam, quam simultaneam plurium coordinationem (quia nituntur conceptibus temporis) non pertinere ad conceptum *intellectualem* totius, sed tantum ad conditiones *intuitus sensitivi*; ideoque, etiam si non sint sensitive conceptibiles, tamen ideo non cessare esse intellectuales. Ad hunc autem conceptum sufficit: dari quomodocunque coordinata et omnia cogitari tanquam pertinentia ad Unum.

SECTIO II.

De sensibilium atque intelligibilium discrimine generatim.

§. 3.

Sensualitas est *receptivitas* subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius repraesentativus objecti alicujus praesentia certo modo afficiatur. *Intelligentia* (rationalitas) est *facultas* subjecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam, incurrere non possunt, sibi repraesentare valet. Objectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum *Phaenomenon*, posterius *Noumenon* audiebat. Cognitio, quatenus subjecta est legibus sensualitatis, est *sensitiva*, intelligentiae, est *intellectualis* s. rationalis.

§. 4.

Quum itaque, quodcunque in cognitione est sensitivi, pendeat a speciali indole subjecti, quatenus a praesentia objectorum hujus vel alius modificationis capax est, quae, pro varietate subjectorum, in diversis potest esse diversa;

quaecunque autem cognitio a tali conditione subjectiva exemta est, non nisi objectum respiciat, patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem *sicuti sunt*. Repraesentationi autem sensus primo inest quiddam, quod diceres *Materiam*, nempe *Sensatio*, praeterea autem aliquid, quod vocari potest *forma*, nempe sensibilium *species*, quae prodit, quatenus varia, quae sensus afficiunt, naturali quaedam animi lege coordinantur. Porro; quemadmodum sensatio, quae sensualis repraesentationis *Materiam* constituit, praesentiam quidem sensibilis alicujus arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subjecti, quatenus ab isto objecto est modificabilis; ita etiam ejusdem repraesentationis *forma*, testatur utique quendam sensorum respectum aut relationem, verum proprie non est adumbratio aut schema quoddam objecti, sed non nisi lex quaedam menti insita, sensa ab objecti praesentia orta sibimet coordinandi. Nam per formam seu speciem objecta sensus non feriunt; ideoque, ut varia objecti afficientia in totum aliquod repraesentationis coalescant, opus est interno mentis principio, per quod varia illa secundum stabiles et innatas leges *speciem* quandam induant.

§. 5.

Ad sensualem itaque cognitionem pertinet; tam *materia*, quae est sensatio, et per quam cognitiones dicuntur *sensuales*, quam *forma*, per quam, etiam si reperiatur absque omni sensatione, repraesentationes vocantur *sensitivae*. Quod ab altera parte attinet *intellectualia*, ante omnia probe notandum est: usum Intellectus, s. superioris animae facultatis esse duplicem: quorum priori *dantur* conceptus ipsi, vel rerum vel respectuum, qui est USUS REALIS; posteriori autem, undecunque dati, sibi tantum *subordinantur*, inferiores nempe superioribus (notis communibus) et conferuntur inter se secundum principium contradictionis, qui USUS dicitur LOGICUS. Est autem usus intellectus logicus omnibus scientiis communis, realis non

item. Data enim quomodocunque cognitio spectatur, vel contenta sub nota pluribus communi, vel illi opposita, idque vel immediate et proxime, ut fit in *judiciis* ad distinctam, vel mediate, ut in *ratiociniis* ad adaequatam cognitionem. Datis igitur cognitionibus sensitivis, per usum intellectus logicum sensitivae subordinantur aliis sensitivis, ut conceptibus communibus et phaenomena legibus phaenomenorum generalioribus. Maximi autem momenti hic est, notasse: cognitiones semper habendas esse pro sensitivis, quantuscunque circa illas intellectui fuerit usus logicus. Nam vocantur *sensitivae propter genesin*, non ob *collationem*, quoad identitatem vel oppositionem. Hinc generalissimae leges empiricae sunt nihilo secius sensuales et, quae in Geometria reperiuntur, formae sensitivae principia (respectus in spatio determinati), quantumcunque intellectus circa illa versetur, argumentando e sensitive datis (per intuitum purum) secundum regulas logicas, tamen non excedunt sensitivorum classem. In Sensualibus autem et Phaenomenis, id quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur *Apparentia*, quae autem apparentiis pluribus per intellectum comparatis oritur cognitio, reflexa vocatur *Experientia*. Ab apparentia itaque ad experientiam via non est, nisi per reflexionem secundum usum intellectus logicum. Experientiae conceptus communes dicuntur *empirici*, et objecta *phaenomena*, leges autem tam experientiae quam generatim omnis cognitionis sensitivae vocantur leges phaenomenorum. Conceptus itaque empirici per reductionem ad majorem universitatem non fiunt intellectuales in *sensu reali*, et non excedunt speciem cognitionis sensitivae, sed, quousque abstrahendo ascendant, sensitivae manent in indefinitum.

§. 6.

Quod autem *intellectualia stricte talia* attinet, in quibus *usus intellectus* est *realis*; conceptus tales, tam objectorum, quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec for-

mam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis. Necesse autem hic est, maximam ambiguitatem vocis *abstracti* notare, quam, ne nostram de intellectualibus disquisitionem maculet, antea abstergendam esse satius duco. Nempe proprie dicendum esset: *ab aliquibus abstrahere*, non *aliquid abstrahere*. Prius denotat: quod in conceptu quodam ad alia quomodocunque ipsi nexa non attendamus, posterius autem, quod non detur, nisi in concreto et ita, ut a conjunctis separetur. Hinc conceptus intellectualis *abstrahit* ab omni sensitivo, *non abstrahitur* a sensitivis et forsitan rectius diceretur *abstrahens*, quam *abstractus*. Quare intellectuales consultius est *Ideas puras*, qui autem empirice tantum dantur conceptus, *abstractos* nominare.

§. 7.

Ex hisce videre est: sensitivum male exponi, per *confusius* cognitum, intellectuale per id, cujus est cognitio *distincta*. Nam haec sunt tantum discrimina logica et quae *data*, quae omni logicae comparationi substernuntur, plane *non tangunt*. Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. Prius animadvertimus in sensitivae cognitionis Prototypo, *Geometria*, posterius in intellectualium omnium Organo, *Metaphysica*, quae, quantum operae navet ad dispellendas, quae intellectum communem obfuscant, confusionis nebulas, quanquam non semper tam felici, quam in priori, fit successu, in propatulo est. Nihilo tamen secius harum cognitionum quaelibet stemmatis sui signum tuetur, ita, ut priores, quantumcunque distinctae, ob originem vocentur sensitivae, posteriores, utut confusae, maneant intellectuales: quales v. g. sunt conceptus *morales*, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti. Vereor autem, ne WOLFIUS per hoc inter sensitiva et intellectualia discrimen, quod ipsi non est nisi logicum, nobilissimum illud antiquitatis de *Phaenomenorum* et *Noumenorum indole* disserendi institutum, magno philosophiae detrimento, totum forsitan aboleverit, animosque ab ipsorum indagatione ad logicas saepenumero minutias averterit.

§. 8.

Philosophia autem *prima* continens *principia* usus *intellectus puri* est METAPHYSICA. Scientia vero illi propaedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali; cujus in hac nostra dissertatione specimen exhibemus. Cum itaque in Metaphysica non reperiantur principia empirica; conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus *connati*, sed e legibus menti insitis (attendendo ad ejus actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque *acquisiti*. Hujus generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum nunquam ceu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt.

§. 9.

Intellectualium duplex potissimum finis est: prior *elenchticus*, per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a Noumenis, et quanquam scientiam non provehant latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praestant. Posterior est *dogmaticus:* secundum quem principia generalia intellectus puri, qualia exhibet Ontologia, aut Psychologia rationalis, exeunt in exemplar aliquod, non nisi intellectu puro concipiendum et omnium aliorum quoad realitates mensuram communem, quod est PERFECTIO NOUMENON. Haec autem est vel in sensu theoretico *, vel practico talis. In priori est Ens summum, DEUS, in posteriori sensu PERFECTIO MORALIS. *Philosophia* igitur *moralis*, quatenus *principia dijudicandi* prima suppeditat, non cognoscitur, nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii pro-

* Theoretice aliquid spectamus quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea quae ipsi per libertatem inesse debebant, dispicimus.

traxit, summo jure reprehenditur, Epicurus, una cum neotericis quibusdum, ipsum e longinquo quadantenus secutis, ut Shaftesbury et asseclae. In quolibet autem genere eorum, quorum quantitas est variabilis, *Maximum* est mensura communis et principium cognoscendi. *Maximum perfectionis* vocatur nunc temporis Ideale, Platoni Idea, (quemadmodum ipsius — idea reipublicae) et omnium, sub generali perfectionis alicujus notione contentorum, est principium, quatenus minores gradus non nisi limitando maximum determinari posse censentur; Deus autem, cum, ut Ideale perfectionis, sit principium cognoscendi, ut realiter existens, simul est omnis omnino perfectionis principium fiendi.

§. 10.

Intellectualium non datur (homini) *Intuitus* sed non nisi *cognitio symbolica*, et intellectio nobis tantum licet per conceptus universales in abstracto, non per singularem in concreto. Omnis enim intuitus noster adstringitur principio cuidam formae, sub qua sola aliquid immediate, s. ut *singulare*, a mente *cerni* et non tantum discursive per conceptus generales concipi potest. Principium autem hoc formale nostri intuitus (spatium et tempus) est conditio, sub qua aliquid sensuum nostrorum objectum esse potest adeoque, ut conditio cognitionis sensitivae, non est medium ad intuitum intellectualem. Praeterea omnis nostrae cognitionis materia non datur nisi a sensibus, sed Noumenon, qua tale, non concipiendum est per repraesentationes a sensationibus depromtas; ideo conceptus Intelligibilis, qua talis, est destitutus ab omnibus *datis* intuitus humani. *Intuitus* nempe mentis nostrae semper est *passivus*; adeoque eatenus tantum quatenus aliquid sensus nostros afficere potest, possibilis. Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principiatum, cum sit independens, est Archetypus et propterea perfecte intellectualis.

§. 11.

Quanquam autem Phaenomena proprie sint rerum species, non Ideae, neque internam et absolutam objectorum

qualitatem exprimant; nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima. Primo enim, quatenus sensuales sunt conceptus s. apprehensiones, ceu causata testantur de praesentia objecti, quod contra Idealismum; quatenus autem judicia spectas circa sensitive cognita, cum veritas in judicando consistat in consensu praedicati cum subjecto dato, conceptus autem subjecti, quatenus est Phaenomenon, non detur nisi per relationem ad facultatem cognoscendi sensitivam, et secundum eandem etiam praedicata dentur sensitive observabilia, patet, repraesentationes subjecti atque praedicati fieri secundum leges communes, adeoque ansam praebere cognitioni verissimae.

§. 12.

Quaecunque ad sensus nostros referuntur ut objecta, sunt Phaenomena, quae autem, cum sensus non tangant, formam tantum singularem sensualitatis continent, pertinent ad intuitum purum (i. e. sensationibus vacuum, ideo autem non intellectualem); Phaenomena recensentur et exponuntur, *primo*, sensus *externi* in PHYSICA, *deinde* sensus *interni* in PSYCHOLOGIA empirica. Intuitus autem purus (humanus) non est conceptus universalis s. logicus, *sub quo*, sed singularis, *in quo* sensibilia quaelibet cogitantur, ideoque continet conceptus spatii et temporis; qui, cum quoad *qualitatem* nihil de sensibilibus determinent, non sunt objecta scientiae, nisi quoad *quantitatem*. Hinc MATHESIS PURA *spatium* considerat in GEOMETRIA, *tempus* in MECHANICA pura. Accedit hisce conceptus quidam, in se quidem intellectualis; sed cujus tamen actuatio in concreto exigit opitulantes notiones temporis et spatii (successive addendo plura et juxta se simul ponendo), qui est conceptus *Numeri*, quem tractat ARITHMETICA. Mathesis itaque pura, omnis nostrae sensitivae cognitionis formam exponens, est cujuslibet intuitivae et distinctae cognitionis organon; et quoniam ejus objecta ipsa sunt omnis intuitus, non solum principia formalia, sed ipsa *intuitus originarii*, largitur cognitionem verissimam simulque

summae evidentiae in aliis exemplar. *Sensualium itaque datur scientia*, quanquam, cum sint Phaenomena, non datur intellectio realis, sed tantum logica, hinc patet, quo sensu, qui e schola Eleatica hauserunt, scientiam phaenomenis denegasse censendi sint.

SECTIO III.

De principiis formae Mundi sensibilis.

§. 13.

Principium formae universi est, quod continet rationem nexus universalis, quo omnes substantiae atque earum status pertinent ad idem totum, quod dicitur *Mundus*. Principium formae *mundi sensibilis* est, quod continet rationem *nexus universalis* omnium, quatenus sunt *Phaenomena*. Forma *mundi intelligibilis* agnoscit principium objectivum, h. e. causam aliquam, per quam existentium in se est colligatio. Mundus autem, quatenus spectatur ut Phaenomenon, h. e. respective ad sensualitatem mentis humanae, non agnoscit aliud principium formae, nisi subjectivum h. e. certam animi legem, per quam necesse est, ut omnia, quae sensuum objecta (per istorum qualitatem) esse possunt, *necessario* pertinere videantur ad idem Totum. Quodcunque igitur tandem sit principium formae Mundi sensibilis, tamen non complectitur nisi *actualia*, quatenus in *sensus cadere* posse putantur, ideoque nec immateriales substantias, quae, qua tales jam per definitionem a sensibus externis omnino excluduntur, nec mundi causam, quae, quum per illam mens ipsa existat et sensu aliquo polleat, sensuum objectum esse non potest. Haec principia formalia *Universi phaenomeni* absolute prima, catholica et cujuslibet praeterea in cognitione humana sensitivi quasi schemata et conditiones, bina esse, Tempus et Spatium, jam demonstrabo.

§. 14.

De Tempore.

1. *Idea Temporis non oritur, sed supponitur a sensibus.* Quae enim in sensus incurrunt, utrum simul sint, an post se invicem, non nisi per ideam temporis repraesentari potest; neque successio gignit conceptum temporis, sed ad illam provocat. Ideoque temporis notio, veluti per experientiam acquisita, pessime definitur: per seriem actualium *post* se invicem existentium. Nam, quid significet vocula *post*, non intelligo, nisi praevio jam temporis conceptu. Sunt enim, *post* se invicem, quae existunt *temporibus diversis*, quemadmodum *simul* sunt, quae existunt *tempore eodem.*

2. *Idea temporis est singularis*, non generalis. Tempus enim quodlibet non cogitatur, nisi tanquam pars unius ejusdem temporis immensi. Duos annos si cogitas, non potes tibi repraesentare, nisi determinato erga se invicem positu, et, si immediate se non sequantur, non nisi tempore quodam intermedio sibimet junctos. Quodnam autem temporum diversorum sit *prius*, quodnam *posterius*, nulla ratione per notas aliquas intellectui conceptibiles definiri potest, nisi in circulum vitiosum incurrere velis, et mens illud non discernit, nisi per intuitum singularem. Praeter ea omnia concipis actualia *in* tempore posita, non *sub* ipsius notione generali, tanquam nota communi, contenta.

3. *Idea* itaque *Temporis est intuitus*, et quoniam ante omnem sensationem concipitur, tanquam conditio respectuum in sensibilibus obviorum, est *intuitus*, non sensualis, sed *purus*.

4. *Tempus est quantum continuum* et legum continui in mutationibus universi principium. *Continuum* enim est quantum, quod non constat simplicibus. Quia autem per tempus non cogitantur nisi relationes, absque datis ullis entibus erga se invicem relatis, in tempore, ceu quanto, est compositio, quae si tota sublata concipiatur, nihil plane reliqui facit. Cujus autem compositi sublata omni compositione, nihil omnino remanet, illud non constat partibus

simplicibus. E. etc. Pars itaque temporis quaelibet est tempus, et, quae sunt in tempore, simplicia, nempe *momenta*, non sunt partes illius, sed *termini*, quos interjacet tempus. Nam datis duobus momentis non datur tempus, nisi quatenus in illis actualia sibi succedunt; igitur praeter momentum datum necesse est, ut detur tempus, in cujus parte posteriori sit momentum aliud.

Lex autem *continuitatis* metaphysica haec est: *Mutationes omnes sunt continuae*, s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositio, nisi per seriem statuum diversorum intermediam. Quia enim status duo oppositi sunt in diversis temporis momentis, inter duo autem mòmenta semper sit tempus aliquod interceptum, in cujus infinita momentorum serie substantia nec est in uno statuum datorum, nec in altero, nec tamen in nullo; erit in diversis, et sic porro in infinitum.

Celeb. Kaestnerus, hanc Leibnitii legem examini subjecturus provocat ejus defensores * ut demonstrent: *motum puncti continuum per omnia latera trianguli esse impossibilem*, quod utique, concessa lege continuitatis, probari necesse esse. En igitur demonstrationem quaesitam. Denotent litterae a b c tria puncta angularia trianguli rectilinei. Si mobile incedat motu continuo per lineas, *ab*, *bc*, *ca*, h. e. totum perimetrum figurae, necesse est, ut per punctum *b*. in directione *a b*, per idem autem punctum b etiam in directione b c moveatur. Cum autem hi motus sint diversi, non possunt esse *simul*. Ergo momentum praesentiae puncti mobilis in vertice *b* quatenus movetur in directione a b est diversum a momento praesentiae puncti mobilis in eodem vertice b, quatenus movetur secundum directionem b c. Sed inter duo momenta est tempus, ergo mobile in eodem puncto per tempus aliquod praesens est; i. e. *quiescit*, ideoque non incedit motu continuo, quod contra hypothesin. Eadem demonstratio valet de motu, per quaslibet rectas,

* Höhere Mechanik, S. 354.

angulum includentes dabilem. Ergo corpus non mutat directionem in motu continuo, nisi secundum lineam, cujus nulla pars et recta, h. e. curvam, secundum placita Leibnitii.

5. *Tempus non est objectivum aliquid et reale*, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, quaelibet sensibilia, certa lege sibi coordinandi, et *intuitus purus*. Substantias enim pariter ac accidentia coordinamus, tam secundum simultaneitatem, quam successionem, non nisi per conceptum temporis; ideoque hujus notio, tanquam principium formae, istorum conceptibus est antiquior. Quod autem relationes attinet, s. respectus quoscunque, quatenus sensibus sunt obvii, utrum nempe simul sint an post se invicem, nihil aliud involvunt, nisi positus in tempore determinandos, vel in eodem ipsius puncto, vel diversis.

Qui realitatem temporis objectivam asserunt, aut illud tanquam fluxum aliquem in existendo continuum, absque ulla tamen re existente, (commentum absurdissimum) concipiunt, uti potissimum Anglorum philosophi, aut tanquam abstractum reale a successione statuum internorum, uti *Leibnitius* et asseclae statuunt. Posterioris autem sententiae falsitas, cum circulo vitioso in temporis definitione obvia luculenter semet ipsam prodat, et praeterea *simultaneitatem**, maximum temporis consectarium, plane negligat, ita omnem sanae rationis usum interturbat, quod

* *Simultanea* non sunt ideo talia, quia sibi non succedunt. Nam remota successione tollitur quidem conjunctio aliqua, quae erat per seriem temporis, sed inde non statim oritur *alia* vera relatio, qualis est conjunctio omnium in momento eodem. Simultanea enim perinde junguntur eodem temporis momento, quam successiva diversis. Ideo, quanquam tempus sit unius tantum dimensionis, tamen *ubiquitas* temporis (ut cum Newtone loquar), per quam *omnia* sensitive cogitabilia sunt *aliquando*, addit quanto actualium alteram dimensionem, quatenus veluti pendent ab eodem temporis puncto. Nam si tempus designes linea recta in infinitum producta, et simultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas; superficies, quae ita generatur, repraesentabit *Mundum phaenomenon*, tam quoad substantiam quam quoad accidentia.

non motus leges secundum temporis mensuram, sed tempus ipsum, quoad ipsius naturam, per observata in motu, aut qualibet mutationum internarum serie, determinari postulet, quo omnis regularum cernitudo plane aboletur. Quod autem temporis *quantitatem* non aestimare possimus, nisi in concreto, nempe vel *motu* vel *cogitationum serie*, id inde est, quoniam conceptus temporis tantummodo lege mentis interna nititur, neque est Intuitus quidam connatus, adeoque non nisi sensuum ope actus ille animi, sua sensa coordinantis, eliciatur. Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem praemittat ac sibi conditionis loco substernat. A enim et non A non *repugnant* nisi *simul* (h. e. tempore eodem) cogitata de *eodem*, *post* se autem (diversis temporibus) eidem *competere possunt*. Inde possibilitas mutationum non nisi in tempore cogitabilis, neque tempus cogitabile per mutationes, sed vice versa.

6. Quanquam autem *Tempus* in se et absolute positum sit ens imaginarium, tamen, quatenus ad immutabilem legem sensibilium qua talium pertinet, est conceptus verissimus, et, per omnia possibilia sensuum objecta, in infinitum patens, intuitivae repraesentationis conditio. Cum enim simultanea qua talia sensibus obvia fieri non possint, nisi ope temporis, mutationes autem non sint, nisi per tempus cogitabiles, patet: hunc conceptum universalem phaenomenorum formam continere, adeoque omnes in mundo eventus observabiles, omnes motus, omnesque internas vicissitudines necessario cum axiomatibus de tempore cognoscendis, partimque a nobis expositis, consentire, *quoniam non nisi sub hisce conditionibus, sensuum objecta esse et coordinari possunt.* Absonum igitur est, contra prima temporis puri postulata, e. g. continuitatem etc. rationem armare velle, cum legibus consequantur, quibus nihil prius, nihil antiquius, reperitur, ipsaque ratio in usu principii contradictionis hujus conceptus adminiculo carere non possit; usque adeo est primitivus et originarius.

7. Tempus itaque est *principium formale Mundi sensibilis* absolute primum. Omnia enim quomodocunque sensibilia, non possunt cogitari, nisi vel simul, vel post se invicem posita, adeoque unici temporis tractu quasi involuta, ac semet determinato positu respicientia, ita, ut per hunc conceptum, omnis sensitivi primarium, necessario oriatur Totum formale, quod non est pars alterius h. e. *Mundus phaenomenon*.

§. 15.

De Spatio.

A. *Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis.* Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando tanquam in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra se invicem, nisi illas collocando in spatii diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externorum, qua talium, *supponit* conceptum spatii, non *creat;* sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium ipsum sensibus hauriri non potest.

B. *Conceptus spatii est singularis repraesentatio* omnia *in se* comprehendens, non *sub se* continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis *spatia plura*, non sunt, nisi ejusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere sibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum.

C. *Conceptus spatii itaque est Intuitus purus;* cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis. Hunc vero intuitum purum in axiomatibus Geometriae et qualibet constructione postulatorum s. etiam problematum mentali, animadvertere proclive est. Non dari enim in spatio plures quam tres dimensiones; inter duo puncta non esse nisi rectam unicam; e dato in superficie plana puncto cum data recta circulum describere etc., non ex universali aliqua spatii notione concludi, sed in ipso tantum, velut in concreto, *cerni* potest. Quae jaceant in spatio dato unam plagam versus, quae in oppositam vergant, discursive de-

scribi, s. ad notas intellectuales revocari nulla mentis acie possunt, ideoque, cum in solidis perfecte similibus atque aequalibus, sed discongruentibus, cujus generis sunt manus sinistra et dextra (quatenus solum secundum extensionem concipiuntur) aut triangula sphaerica e duobus hemisphaeriis oppositis, sit diversitas, per quam impossibile est, ut termini extensionis coincidant, quanquam per omnia, quae notis, menti per sermonem intelligibilibus, efferre licet, sibi substitui possint, patet hic: non nisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe discongruentiam, notari posse. Hinc Geometria principiis utitur non indubitatis solum ac discursivis, sed sub obtutum mentis cadentibus, et *evidentia* in demonstrationibus (quae est claritas certae cognitionis, quatenus assimilatur sensuali) non solum in ipsa est maxima, sed et unica, quae datur in scientiis puris, omnisque *evidentiae* in aliis *exemplar* et medium, quia, cum Geometria *spatii relationes* centempletur, cujus conceptus ipsam omnis intuitus sensualis formam in se continet, nihil potest in perceptis sensu externo clarum esse et perspicuum, nisi mediante eodem intuitu, in quo contemplando scientia illa versatur. Ceterum Geometria propositiones suas universales non demonstrat, objectum cogitando per conceptum universalem, quod fit in rationalibus, sed illud oculis subjiciendo per intuitum singularem, quod fit in sensitivis*.

D. *Spatium non est aliquid objectivi* et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed *subjectivum* et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi. Qui

Quod spatium necessario concipiendum sit tanquam quantum continuum, quam facile sit demonstratu, hic praetereo. Inde autem fit, ut simplex in spatio non sit pars, sed terminus. Terminus autem generaliter est id in quanto continuo, quod rationem continet limitum. Spatium, quod non est terminus alterius, est *completum (solidum)*. Terminus solidi est *superficies*, superficiei *linea*, lineae *punctum*. Ergo tria sunt terminorum genera in spatio, quemadmodum tres dimensiones. Horum terminorum duo (superficies et linea) ipsi sunt spatia. Conceptus *termini* non ingreditur aliud quantum, nisi spatium aut tempus.

spatii realitatem defendunt; vel illud, ut *absolutum* et immensum rerum possibilium *receptaculum*, sibi concipiunt, quae sententia, post Anglos, Geometrarum plurimis arridet, vel contendunt esse *ipsam* rerum existentium relationem, rebus sublatis plane evanescentem, et non nisi in actualibus cogitabilem, uti, post Leibnitium, nostratum plurimi statuunt. Quod attinet primum illud inane rationis commentum, cum veras relationes infinitas, absque ullis erga se relatis entibus, fingat, pertinet ad mundum fabulosum. Verum qui in sententiam posteriorem abeunt, longe deteriori errore labuntur. Quippe, cum illi non nisi conceptibus quibusdam rationalibus, s. ad Noumena pertinentibus, offendiculum ponant, ceteroquin intellectui maxime absconditis e. g. quaestionibus de mundo spirituali, de omnipraesentia etc. hi ipsis Phaenomenis et omnium phaenomenorum fidissimo interpreti, Geometriae, adversa fronte repugnant. Nam, ne apertum in definiendo spatio circulum, quo necessario intricantur, in medium proferam, Geometriam ab apice certitudinis deturbatam, in earum scientiarum censum rejiciunt, quarum principia sunt empirica. Nam si omnes spatii affectiones non nisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus Geometricis non inest universalitas, nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem, h. e. aeque late patens, ac observatur, neque necessitas, nisi secundum stabilitas naturae leges, neque praecisio, nisi arbitrario conficta, et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum, et forte etiam bilineum, rectilineum.

E. Quanquam *conceptus spatii*, ut objectivi alicujus et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius, *respective ad sensibilia quaecunque*, non solum est *verissimus*, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum. Nam res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante. Cum itaque nihil omnino sensibus sit dabile, nisi

primitivis spatii axiomatibus ejusque consectariis (Geometria praecipiente) conformiter, quanquam horum principium non sit, nisi subjectivum, tamen necessario hisce consentiet, quia hactenus sibimet ipsi consentit, et leges sensualitatis erant leges naturae, *quatenus in sensus cadere potest*. Natura itaque Geometriae praeceptis ad amussim subjecta est, quoad omnes affectiones spatii ibi demonstratas, non ex hypothesi ficta, sed intuitive data, tanquam conditione subjectiva omnium phaenomenorum, quibus unquam natura sensibus patefieri potest. Certe, nisi conceptus spatii per mentis naturam originarie datus esset (ita, ut, qui relationes quascunque alias, quam per ipsum praecipiuntur, mente effingere allaboraret, operam luderet, quia hoc ipso conceptu in figmenti sui subsidium uti coactus esset), geometriae in philosophia naturali usus parum tutus foret; dubitari enim posset: an ipsa notio haec ab experientia depromta, satis cum natura consentiat, negatis forsitan, a quibus abstracta erat determinationibus, cujus aliquibus etiam suspicio in mentem incidit. *Spatium* itaque est *principium formale Mundi sensibilis* absolute primum, non solum propterea, quod per illius conceptum objecta universi possint esse phaenomena, sed potissimum hanc ob rationem, quod per essentiam non est, nisi unicum, omnia omnino externe sensibilia complectens, adeoque principium constituit *Universitatis* h. e. Totius, quod non potest esse pars alterius.

Corollarium.

En itaque, *bina cognitionis sensitivae principia*, non quemadmodum est in intellectualibus, conceptus generales, sed *intuitus singulares, attamen puri*; in quibus, non sicut leges rationis praecipiunt, partes et potissimum simplices continent rationem possibilitatis compositi, sed, secundum exemplar intuitus sensitivi, *infinitum continet rationem partis* cujusque cogitabilis, ac tandem simplicis, s. potius *termini*. Nam, non nisi dato infinito tam spatio quam tempore, spatium et tempus quodlibet definitum *limitando*

est assignabile, et tam punctum quam momentum per se cogitari non possunt, sed non concipiuntur, nisi in dato jam spatio et tempore, tamquam horum termini. Ergo omnes affectiones primitivae horum conceptuum sunt extra cancellos rationis, ideoque nullo modo intellectualiter explicari possunt. Nihilo tamen minus sunt *substrata intellectui*, e datis intuitive primis, secundum leges logicas, consectaria concludentis, maxima qua fieri potest certitudine. Horum quidem conceptuum *alter* proprie intuitum *objecti*, alter *statum* concernit, inprimis *repraesentativum*. Ideo etiam spatium *temporis* ipsius conceptui, ceu typus, adhibetur, repraesentando hoc per *lineam* ejusque terminos (momenta) per puncta. Tempus autem *universali* atque *rationali conceptui* magis *appropinquat*, complectendo omnia omnino suis respectibus, nempe spatium ipsum et praeterea accidentia, quae in relationibus spatii comprehensa non sunt, uti cogitationis animi. Praeterea autem tempus leges quidem rationi non dictitat, sed tamen praecipuas *constituit conditiones*, *quibus* faventibus *secundum rationis leges mens notiones suas conferre possit;* sic, quid sit impossibile judicare non possum, nisi de eodem subjecto *eodem tempore* praedicans A et non A. Et praesertim, si intellectum advertimus ad experientiam, respectus causae et causati, in externis quidem objectis indiget relationibus spatii, in omnibus autem, tam externis, quam internis, nonnisi temporis respectu opitulante quid sit prius, quidnam posterius, s. causatum, edoceri mens potest. Et vel ipsius spatii *quantitatem* intelligibilem reddere non licet, nisi illud relatum ad mensuram tanquam unitatem, exponamus numero, qui ipse non est, nisi multitudo numerando, h. e. in tempore dato successive unum uni addendo distincte cognita.

Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum *conceptus* uterque sit *connatus*, an *acquisitus*. Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit *philosophiae pigrorum*, ulteriorem quemlibet indagationem per citationem causae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum *con-*

ceptus uterque procul dubio *acquisitus est*, non a sensu quidem objectorum (sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanae) abstractus, sed ab ipsa mentis actione, sesundum perpetuas leges sensa sua coordinante, quasi typus immutabilis, ideoque intuitive cognoscendus. Sensationes enim excitant hunc mentis actum, non influunt intuitum, neque aliud hic connatum est, nisi lex animi, secundum quam certa ratione sensa sua e praesentia objecti conjungit.

SECTIO IV.

De principio formae Mundi intelligibilis.

§. 16.

Qui spatium et tempus pro reali aliquo et absolute necessario omnium possibilium substantiarum et statuum quasi vinculo habent, haud quidquam aliud requiri putant ad concipiendum: quipote existentibus pluribus quidam respectus originarius competat, ceu influxuum possibilium conditio primitiva et formae essentialis universi principium. Nam quia quaecunque existunt, ex ipsorum sententia necessario sunt alicubi, cur sibi certa ratione praesto sint, inquirere supervacaneum ipsis videtur, quoniam id ex spatii, omnia comprehendentis, universitate per se determinetur. Verum praeterquam, quod hic conceptus, uti jam demonstratum est, subjecti potius leges sensitivas, quam ipsorum objectorum conditiones attineat, si vel maxime illi realitatem largiaris, tamen non denotat, nisi intuitive datam coordinationis universalis possibilitatem, adeoque nihilo minus intacta manet quaestio, non nisi intellectui solubilis; *quonam principio ipsa haec relatio omnium substantiarum nitatur, quae intuitive spectata vocatur spatium.* In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de *principio formae mundi intelligibilis*, ut pateat: quonam pacto possibile sit, *ut plure*

substantiae in mutuo sint commercio, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur Mundus? Mundum autem hic non contemplamur, quoad materiam, i. e. substantiarum, quibus constat, naturas, utrum sint materiales, an immateriales, sed quoad Formam, h. e. quipote generatim inter plures locum habeat Nexus, et inter omnes Totalitas?

§. 17.

Datis pluribus substantiis, *principium commercii* inter illas possibilis *non sola ipsarum existentia constat*, sed aliud quid praeterea requiritur, ex quo relationes mutuae intelligantur. Nam propter ipsam subsistentiam non respiciunt aliud quicquam necessario, nisi forte sui causam, at causati respectus ad causam non est commercium, sed dependentia. Igitur, si quoddam illis cum aliis commercium intercedat, ratione peculiari, hoc praecise determinante, opus est.

Et in hoc quidem consistit *influxus physici* πρωτον ψευδος, secundum vulgarem ipsius sensum: quod commercium substantiarum et vires transeuntes per solam ipsarum existentiam affatim cognoscibiles temere sumat, adeoque non tam sit systema aliquod, quam potius omnis systematis philosophici, tanquam in hoc argumento superflui, neglectus. A qua macula, si hunc conceptum liberamus, habemus commercii genus, quod unicum *reale* dici et a quo mundi *Totum reale*, non ideale aut imaginarium dici meretur.

§. 18.

Totum e substantiis necessariis est impossibile. Quoniam enim sua cuique existentia abunde constat, citra omnem ab alia quavis dependentiam, quae plane in necessaria non cadit, patet: non solum commercium substantiarum (h. e. dependentiam statuum reciprocam) ex ipsarum existentia non consequi, sed ipsis tanquam necessariis competere omnino non posse.

§. 19.

Totum itaque substantiarum est totum contingentium et *Mundus*, *per suam essentiam*, *meris constat contingentibus*. Praeterea nulla substantia necessaria est in nexu cum mundo, nisi ut causa cum causato, ideoque non ut pars cum complementis suis ad totum (quia nexus compartium est mutuae dependentiae, quae in ens necessarium non cadit). Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima Mundi, nec praesentia ipsius in mundo est localis, sed virtualis.

§. 20.

Substantiae mundanae sunt entia ab alio; sed non a diversis, sed *omnia ab Uno*. Fac enim illas esse causata plurium entium necessariorum; in commercio non essent effectus, quorum causae ab omni relatione mutua sunt alienae. Ergo UNITAS in *conjunctione substantiarum universi est consectarium dependentiae omnium ab Uno*. Hinc forma universi testatur de causa materiae et, nonnisi *causa universorum unica*, *est causa Universitatis;* neque est mundi *Architectus*, qui non sit simul *Creator*.

§. 21.

Si plures forent causae primae ac necessariae cum suis causatis, eorum opificia essent, *Mundi*, non *Mundus*, quia nullo modo connecterentur ad idem Totum, et vice versa; si sint plures Mundi extra se actuales, dantur plures causae primae ac necessariae, ita tamen, ut nec Mundus unus cum altero, nec causa unius cum mundo causato alterius in ullo sint commercio.

Plures itaque Mundi extra se actuales *non per ipsum sui conceptum sunt impossibiles* (uti Wolffius per notionem complexus s. multitudinis, quam ad totum, qua tale, sufficere putavit, perperam conclusit), sed sub sola hac conditione *si unica tantum existat causa omnium necessaria*. Si vero admittantur plures, *erunt plures mundi*, in sensu strictissimo metaphysico, *extra se possibiles*.

§. 22.

Si, quemadmodum a dato mundo ad causam omnium ipsius partium unicam valet consequentia, ita etiam vice versa a data causa communi omnibus ad nexum horum inter se, adeoque ad formam Mundi, similiter procederet argumentatio (quanquam fateor hanc conclusionem mihi non aeque perspicuam videri), nexus substantiarum primitivus non foret contingens, sed, per *sustentationum omnium a principio communi*, necessarius, adeoque harmonia proficiscens, ab ipsa earum subsistentia, fundata in causa communi, procederet secundum regulas communes. *Harmoniam* aut talem voco *generaliter stabilitam*, cum illa, quae locum non habet, nisi quatenus status quilibet substantiae individuales adaptantur statui alterius, sit *harmonia singulariter stabilita* et commercium e priori harmonia sit reale et *physicum*, e posteriori autem ideale et *sympatheticum*. Commercium itaque omne substantiarum universi est *externe stabilitum* (per causam omnium communem), t vel generaliter stabilitum, per influxum physicum (emendatiorem v. §. 17.), vel individualiter ipsarum statibus conciliatum, posterius autem, vel per primam cujusvis substantiae constitutionem *originarie* fundatum, vel, *occasione* cujuslibet mutationis impressum, quorum illud *Harmonia praestabilita* hoc *Occasionalismus* audit. Si itaque per sustentationem omnium substantiarum ab uno, *necessaria* esset *conjunctio* omnium, qua constituunt Unum, commercium substantiarum universale erit per *Influxum physicum*, et Mundus totum reale; sin minus, commercium erit sympatheticum (h. e. harmonia absque vero commercio) et Mundus non nisi totum ideale. Mihi quidem, quanquam non demonstratum, tamen abunde etiam aliis ex rationibus probatum est prius.

Scholion.

Si pedem aliquantulum ultra terminos certitudinis apodicticae, quae Metaphysicam decet, promovere fas esset, operae pretium videtur: quaedam, quae pertinent ad intuitus

sensitivi non solum leges, sed etiam causas, per *intellectum* tantum cognoscendas, indagare. Nempe mens humana non afficitur ab externis, mundusque ipsius aspectui non patet in infinitum, nisi *quatenus ipsa cum omnibus aliis sustentatur ab eadem Vi infinita Unius*. Hinc non sentit externa, nisi per praesentiam ejusdem causae sustentatricis communis, ideoque spatium, quod est conditio universalis et necessaria compraesentiae omnium sensitive cognita, dici potest OMNIPRAESENTIA PHAENOMENON. (Causa enim universi non est omnibus atque singulis propterea praesens, quia est in ipsorum locis, sed sunt loca, h. e. relationes substantiarum possibiles, quia omnibus intime praesens est.) Porro, quoniam possibilitas mutationum et successionum omnium, cujus principium, quatenus sensitive cognoscitur, residet in conceptu Temporis, supponit perdurabilitatem subjecti, cujus status oppositi succedunt, id autem, cujus status fluunt, non durat, nisi sustentetur ab alio: conceptus temporis tanquam unici infiniti et immutabilis *, in quo sunt et durant omnia, est *causae* generalis *aeternitas*, *phaenomenon*. Verum consultius videtur, littus legere cognitionum per intellectus nostri mediocritatem nobis concessarum, quam in altum indagationum ejusmodi mysticarum provehi, quemadmodum fecit Mallebranchius, cujus sententia ab ea, quae hic exponitur, proxime abest: *nempe nos omnia intueri in Deo*.

* Temporis momenta non sibi videntur succedere, quia hoc pacto aliud adhuc tempus ad momentorum successionem praemittendum esset; sed per intuitum sensitivum actualia quasi per seriem continuam momentorum descendere videntur.

SECTIO V.

De Methodo circa sensitiva et intellectualia in Metaphysicis.

§. 23.

In omnibus scientiis, quarum principia intuitive dantur, vel per intuitum sensualem (experientiam), vel per intuitum sensitivum quidem, at purum (conceptus spatii temporis et numeri), h. e. in scientia naturali et mathesi, *usus dat Methodum* et tentando atque inveniendo, postquam scientia ad amplitudinem aliquam et concinnitatem provecta est, elucescit: qua via atque ratione incedendum sit, ut fiat consummata et abstersis maculis, tam errorum quam confusarum cogitationum, purior nitescat; perinde ac Grammatica, post usum uberiorem sermonis, stilus post poëmatum aut orationum elegantia exempla, regulis et disciplinae ansam praebuerunt. *Usus* autem *intellectus* in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi, quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi *logicus* h. e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consectaria intuitus puri axiomatibus intuitivis. Verum in Philosophia pura, qualis est Metaphysica, in qua *usus intellectus* circa principia est *realis*, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata per ipsum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, *Methodus antevertit omnem scientiam* et quidquid tentatur ante hujus praecepta, probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria rejiciendum videtur. Nam, cum rectus rationis usus hic ipsa principia constituat, et tam objecta, quam, quae de ipsis cogitanda sunt, axiomata, per ipsius indolem solam primo innotescant, expositio legum rationis purae est ipsa

scientiae genesis, et earum a legibus supposititiis distinctio criterium veritatis. Hinc, quoniam methodus hujus scientiae hoc tempore celebrata non sit, nisi qualem Logica omnibus scientiis generaliter praecipit, illa autem, quae singulari Metaphysicae ingenio sit accommodata, plane ignoretur, mirum non est quod hujus indaginis studiosi saxum suum Sisypheum volvendo in aevum vix aliquid adhucdum profecisse videantur. Quanquam autem mihi hic nec animus est nec copia, fusius de tam insigni et latissime patenti argumento disserendi, tamen, quae partem hujus methodi haud contemnendam constituunt, nempe *sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*, non quatenus solum incautis obrepit in applicatione principiorum, sed ipsa principia spuria sub specie axiomatum effingit, brevibus jam adumbrabo.

§. 24.

Omnis Metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, *ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.* Nam quia *praedicatum* in quolibet judicio intellectualiter enunciato, *est conditio*, absque qua subjectum cogitabile non esse asseritur, adeoque praedicatum sit cognoscendi principium; si est conceptus sensitivus, non erit nisi conditio sensitivae cognitionis possibilis, adeoque apprime quadrabit in subjectum judicii, cujus conceptus itidem est sensitivus. At si admoveatur conceptui intellectuali, judicium tale non nisi secundum leges subjectivas erit validum, hinc de notione intellectuali ipsa non praedicandum et objective efferendum, sed *tantum ut conditio, absque qua sensitivae cognitioni conceptus dati locus non est**. Quoniam autem

* Foecundus et facilis est hujus criterii usus in dignoscendis principiis, quae tantum leges cognitionis sensitivae enuntiant, ab iis, quae praeterea aliquid circa objecta ipsa praecipiunt. Nam si praedicatum sit conceptus intellectualis, respectus ad subjectum judicii, quantumvis sensitive cogitatum, denotat semper notam objecto ipsi competentem. At *si praedicatum*

praestigiae intellectus, per subornationem conceptus sensitivi, tanquam notae intellectualis, dici potest (secundum analogiam significatus recepti) *vitium subreptionis*, erit permutatio intellectualium et sensitivorum *vitium subreptionis Metaphysicum (phaenomenon intellectuatum*, si barbarae voci venia est), adeoque axioma tale *hybridum*, quod sensitiva pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali venditat, mihi vocatur *axioma subreptitium*. Et ex hisce quidem axiomatibus spuriis prodierunt principia fallendi intellectus per omnem Metaphysicam pessime grassata. Ut autem habeamus, quod in promptu sit et luculenter cognoscibile, horum judiciorum criterium et veluti Lydium lapidem, quo illa dignoscamus a genuinis, simulque, si forsan firmiter adhaerere intellectui videantur, artem quandam docimasticam, cujus ope, quantum pertineat ad sensitiva quantum ad intellectualia, aequa fieri possit aestimatio, altius in hanc quaestionem descendendum esse puto.

§. 25.

En igitur PRINCIPIUM REDUCTIONIS axiomatis cujuslibet subreptitii: *Si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus* SPATII ATQUE TEMPORIS: *objective non est enuntiandum et non denotat nisi conditionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est.* Quod ejusmodi axioma sit spurium, et si non falsum saltim temere et precario assertum, inde liquet: quia, cum subjectum judicii, intellectualiter concipitur, pertinet ad objectum,

sit conceptus sensitivus, quoniam leges cognitionis sensitivae non sunt conditiones possibilitatis rerum ipsarum, de *subjecto* judicii *intellectualiter cogitato* non valebit, adeoque objective enuntiari non poterit. Sic in vulgari illo axiomate; *quicquid existit est alicubi*, cum praedicatum contineat conditiones cognitionis sensitivae, non poterit de subjecto judicii, nempe *existenti* quolibet generaliter enuntiari; adeoque formula haec objective praecipiens falsa est. Verum si convertatur propositio, ita ut praedicatum fiat conceptus intellectualis, emerget verissima, uti: quicquid est alicubi, existit.

praedicatum autem, cum determinationes spatii ac temporis contineat, pertinet tantum ad conditiones sensitivae cognitionis humanae, quae, quia non cuilibet cognitioni ejusdem objecti necessario adhaeret, de dato conceptu intellectuali universaliter enuntiari non potest. Quod autem intellectus huic subreptionis vitio tam facile subjiciatur; inde est; quia sub patrocinio alius cujusdam regulae verissimae deluditur. Recte enim supponimus: *quicquid ullo plane intuitu cognosci non potest prorsus non esse cogitabile*, adeoque impossibile. Quoniam autem alium intuitum, praeter eum, qui fit secundum formam spatii ac temporis, nullo mentis conatu ne fingendo quidem assequi possumus, accidit: ut omnem omnino intuitum, qui hisce legibus adstrictus non est, pro impossibili habeamus (intuitum purum intellectualem et legibus sensuum exemtum, qualis est divinus, quem Plato vocat Ideam, praetereuntes) ideoque omnia possibilia axiomatibus sensitivis spatii ac temporis subjiciamus.

§. 26.

Omnes autem sensitivarum cognitionum sub specie intellectualium praestigiae, e quibus oriuntur axiomata subreptitia ad tres species revocari possunt, quarum formulas generales has habeto:

1. Eadem conditio sensitiva, sub qua sola *Intuitus* Objecti est possibilis, est conditio ipsius *possibilitatis Objecti.*
2. Eadem conditio sensitiva, sub qua sola *Data sibi conferri possunt ad formandum conceptum objecti intellectualem*, est etiam conditio ipsius possibilitatis objecti.
3. Eadem conditio sensitiva, sub qua *subsumtio objecti* alicujus obvii *sub dato conceptu intellectuali* solum possibilis est, est etiam conditio possibilitatis ipsius objecti.

§. 27.

Axioma subreptitium PRIMAE classis est: *Quicquid est, est alicubi et aliquando* *. Hoc vero principio spurio omnia entia, etiamsi intellectualiter cognoscantur, conditionibus spatii atque temporis in existendo adstringuntur. Hinc de substantiarum immaterialium (quarum tamen eandem ob causam nullus datur intuitus sensitivus, nec sub tali forma repraesentatio), locis in universo corporeo, de sede animae, et id genus alias quaestiones jactant inanes, et cum sensitiva intellectualibus, ceu quadrata rotundis, improbe misceantur, plerumque accidit ut disceptantium, alter hircum mulgere, alter cribrum supponere videatur. Est autem immaterialium in Mundo corporeo praesentia virtualis, non localis (quanquam ita improprie vocitetur); spatium autem non continet conditiones possibilium actionum mutuarum, nisi materiae; quidnam vero immaterialibus substantiis relationes externas virium tam inter se quam erga corpora constituat intellectum humanum plane fugit, uti vel perspicacissimus Eulerus, cetera phaenomenorum magnus indagator et arbiter (in litteris ad principem quandam Germaniae missis) argute notavit. Cum autem ad entis summi et extramundani conceptum pervenerint, dici non potest, quantum hisce obvolitantibus intellectui umbris ludificentur. *Praesentiam* Dei sibi fingunt *localem*, Deumque mundo involvunt, tanquam infinito spatio simul comprehensum, hanc ipsi limitationem compensaturi, videlicet, localitate quasi per *eminentiam* concepta, h. e. infi-

* Spatium et tempus concipiuntur, quasi omnia sensibus ulla ratione obvia *in se* comprehendant. Ideo non datur secundum leges mentis humanae ullius entis intuitus, nisi ut *in spatio ac tempore* contenti: Comparari huic praejudicio potest aliud, quod proprie non est axioma subreptitium, sed ludibrium phantasiae, quod ita exponi posset generali formula: Quicquid existit, *in illo est spatium et tempus* h. e. omnis substantia est *extensa* et continuo *mutata*. Quanquam enim, quorum conceptus sunt crassiores, hac imaginandi lege firmiter adstringuntur, tamen facile ipsi perspiciunt: hoc pertinere tantum ad conatus phantasiae rerum sibi species adumbrandi, non ad conditiones existendi.

nita. At in pluribus locis simul esse, absolute impossibile est, quia loca diversa sunt extra se invicem, ideoque quod est in pluribus locis, est extra semet ipsum, sibique ipsi externe praesens, quod implicat. Quod autem tempus attinet, postquam illud non solum legibus cognitionis sensitivae exemerunt, sed ultra mundi terminos ad ipsum ens extramundanum, tanquam cognitionem existentiae ipsius, transtulerunt, inextricabili labyrintho sese involvunt. Hinc absonis quaestionibus ingenia excruciant, v. g. cur Deus mundum non multis retro seculis reddiderit. Facile quidem concipi posse sibi persuadent, quipote Deus praesentia, h. e. actualia *temporis in quo est* cernat, at quomodo futura, h. e. actualia *temporis in quo nondum est* prospiciat, difficile intellectu putant. (Quasi existentia entis necessarii per omnia temporis imaginarii momenta successive descendat et parte durationis suae jam exhausta, quam adhuc victurus sit aeternitatem una cum simultaneis mundi eventibus prospiciat.) Quae omnia notione temporis probe perspecta sumi instar evanescunt.

§. 28.

SECUNDAE speciei praejudicia, cum intellectui imponant per conditiones sensitivas, quibus mens adstringitur, si in quibusdam casibus ad intellectualem pertingere vult, adhuc magis se abscondunt. Horum unum est quod quantitatis, alterum quod qualitatum generaliter afficit cognitionem. Prius est: *Omnis multitudo actualis est dabilis numero* ideoque omne quantum finitum, posterius: *quicquid est impossibile sibi contradicit.* In utroque conceptus temporis quidem non ingreditur notionem ipsam praedicati, neque censetur nota esse subjecti, attamen ut medium inservit conceptui praedicati informando, adeoque ceu conditio afficit conceptum intellectualem subjecti, quatenus non nisi ipsius subsidio ad hunc pertingimus.

Quod itaque attinet *prius;* cum omne quantum atque series quaelibet non cognoscatur distincte, nisi per coordinationem successivam, conceptus intellectualis quanti et multitudinis, opitulante tantum hoc conceptu temporis ori-

tur et nunquam pertingit ad completudinem, nisi synthesis absolvi possit tempore finito. Inde est: quod *infinita series* coordinatorum secundum intellectus nostri limites distincte comprehendi non possit, adeoque per vitium subreptionis videatur impossibilis. Nempe secundum leges intellectus puri, quaelibet series causatorum habet sui *principium*, h. e. non datur regressus in serie causatorum absque termino, secundum leges autem sensitivas quaelibet series coordinatorum habet sui *initium* assignabile, quae propositiones, quarum posterior *mensurabilitatem* seriei, prior *dependentiam* totius involvit, perperam habentur pro identicis. Pari modo *argumento intellectus*, quo probatur: quod dato composito substantiali dentur compositionis principia, h. e. simplicia, se adjungit *supposititium* aliquod, a sensitiva cognitione subornatum, quod nempe in tali composito regressus in partium compositione non detur in infinitum, h. e. quod definitus detur in quolibet composito partium numerus, cuius certe sensus priori non est geminus, adeoque temere illi substituitur. Quod itaque quantum mundanum sit limitatum (non maximum), quod agnoscat sui principium, quod corpora constent simplicibus, sub rationis signo utique certo cognosci potest. Quod autem universum, quoad molem sit mathematice finitum, quod aetas ipsius transacta sit ad mensuram dabilis, quod simplicium, quodlibet corpus constituentium, sit definitus numerus, sunt propositiones, quae aperte ortum suum e natura cognitionis sensitivae loquuntur, et, utcunque ceteroquin haberi possint pro veris, tamen macula haud dubia originis suae laborant.

Quod autem *posterius* concernit *axioma subreptitium*, oritur temere convertendo contradictionis principium. Adhaeret autem hic primitivo judicio conceptus temporis eatenus, quod datis *eodem tempore* contradictorie oppositis in eodem, liqueat impossibilitas, quod ita enuntiatur: *Quicquid simul est ac non est, est impossibile.* Hic, quum per intellectum aliquid praedicetur in casu, qui secundum leges sensitivas datus est, judicium apprime verum est et eviden-

tissimum. Contra ea, si convertas idem axioma ita ut dicas; *omne impossibile simul est ac non est*, s. involvit contradictionem, per sensitivam cognitionem generaliter aliquid praedicas de objecto Rationis, ideoque conceptum intellectualem de possibili aut impossibili subjicis conditionibus cognitionis sensitivae, nempe respectibus temporis, quod quidem de legibus, quibus adstringitur et limitatur intellectus humanus, verissimum est, objective autem, et generaliter nullo modo concedi potest. Nempe noster quidem intellectus *impossibilitatem non animadvertit*, nisi ubi notare potest simultaneam oppositorum de eodem enuntiationem, h. e. tantummodo ubi occurrit contradictio. Ubicunque igitur talis conditio non obvenit, ibi nullum intellectui humano de impossibilitate judicium vacat; quod autem ideo nulli plane intellectui liceat, adeoque, *quicquid non involvit contradictionem ideo sit possibile*, temere concluditur, subjectivas judicandi conditiones pro objectivis habendo. Hinc tot vana commenta *virium*, nescio quarum, pro lubitu confictarum, quae absque obstaculo repugnantiae e quolibet ingenio architectonico, seu si mavis, ad chimaeras proclivi turbatim prorumpunt. Nam, cum *vis* non aliud sit, quam *respectus* substantiae A ad *aliud quiddam* B (accidens) tanquam rationis ad rationatum: vis cujusque possibilitas *non nititur identitate* causae et causati, s. substantiae et accidentis, ideoque etiam impossibilitas virium falso confictarum *non pendet a sola contradictione*. Nullam igitur *vim originariam* ut possibilem sumere licet, nisi *datam ab experientia*, neque ulla intellectus perspicacia ejus possibilitas a priori concipi potest.

§. 29.

TERTIAE speciei axiomata subreptitia e conditionibus *subjecto* propriis, a quibus in *objecta* temere transferuntur, non ita pullulant, ut (quemadmodum fit in iis, quae sunt classis secundae) ad conceptum intellectualem, *per sensitive data* sola pateat via, sed quia his tantum auxiliantibus ad *datum* per experientiam *casum applicari* h. e.

cognosci potest, utrum aliquid sub certo conceptu intellectuali, contineatur, nec ne. Ejusmodi est, tritum illud in quibusdam scholis: *Quicquid existit contingenter, aliquando non existit.* Oritur hoc principium supposititium e penuria intellectus, contingentiae aut necessitatis notas *nominales* plerumque, *reales* raro perspicientis. Hinc utrum oppositum alicujus substantiae possibile sit, quum per notas a priori depromtas vix perspiciatur, aliunde non cognoscetur, quam *si eam aliquando non fuisse constet;* et mutationes verius testantur contingentiam quam contingentia mutabilitatem, ita ut si nihil in mundo obveniret fluxum et transitorium, vix aliqua nobis notio contingentiae oboriretur. Ideoque propositio directa cum sit verissima; *quicquid aliquando non fuit est contingens*, inversa ipsius non indigitat, nisi conditiones; sub quibus solis, utrum aliquid existat necessario, an contingenter, dignoscere licet; ideoque si ceu lex subjectiva (qualis revera est), enuntietur, ita efferri debet: *de quo non constat, quod aliquando non fuerit, illius contingentiae notae sufficientes per communem intelligentiam non dantur;* quod tandem tacite abit in conditionem objectivam; quasi absque hoc annexo, contingentiae plane locus non sit; quo facto exsurgit axioma adulterinum et erroneum. Nam mundus hic, quanquam contingenter existens, *est sempiternus*, h. e. omni tempore simultaneus, ut ideo tempus aliquod fuisse, quo non exstiterit, perperam asseratur.

§. 30.

Accedunt principiis subreptitiis magna affinitate alia quaedam, quae quidem conceptui dato intellectuali nullam sensitivae cognitionis maculam affricant, sed quibus tamen intellectus ita luditur, ut ipsa habeat pro argumentis ab objecto depromtis, cum tantummodo per convenientiam, cum libero et amplo intellectus usu, pro ipsius singulari natura nobis commendentur. Ideoque, aeque ac ea quae superius a nobis enumerata sunt, nituntur rationibus *subjectivis*, verum non legibus sensitivae cognitionis, sed

ipsius intellectualis, nempe conditionibus, quibus ipsi facile videtur et promtum perspicacia sua utendi. Liceat mihi horum principiorum, quantum equidem scio, nondum alibi distincte expositorum, hic coronidis loco mentionem aliquam injicere. Voco autem *principia Convenientiae*, regulas illas judicandi, quibus libenter nos submittimus, et quasi axiomatibus inhaeremus, hanc solum ob rationem, quia, *si ab iis discesserimus*, *intellectui nostro nullum fere de objecto dato judicium liceret.* In horum censum veniunt sequentia. PRIMUM; quo sumimus, *omnia in universo fieri secundum ordinem naturae;* quod quidem principium Epicurus absque ulla restrictione, omnes autem philosophi, cum rarissima et non sine summa necessitate admittenda exceptione, uno ore profitentur. Ita autem statuimus, non propterea, quod eventuum mundanorum secundum leges naturae communes tam amplam possideamus cognitionem, aut supernaturalium nobis pateret vel impossibilitas, vel minima possibilitas hypothetica, sed quia, si ab ordine naturae discesseris, intellectui nullus plane usus esset, et temeraria citatio supernaturalium est pulvinar intellectus pigri. Eandem ob rationem *miracula comparativa*, influxus nempe spirituum, sollicite arcemus ab expositione phaenomenorum, quia cum eorum natura nobis incognita sit, intellectus magno suo detrimento a luce experientiae, per quam solam legum judicandi sibi comparandarum ipsi copia est, ad umbras incognitarum nobis specierum et causarum averteretur. SECUNDUM est *favor* ille *Unitatis*, philosophico ingenio proprius, a quo pervulgatus iste canon profluxit: *principia non esse multiplicanda praeter summam necessitatem;* sui suffragamur, non ideo, quia causalem in mundo unitatem, vel ratione vel experientia, perspiciamus, sed illam ipsam indagamus impulsu intellectus, quia tantundem sibi in explicatione phaenomenorum profecisse videtur, quantum ab eodem principio ad plurima rationata descendere ipsi concessum est. TERTIUM ejus generis principiorum est: *nihil omnino Materiae oriri*, *aut interire*, omnesque mundi vicissitudinis solam

concernere formam; quod postulatum, suadente intellectu communi, omnes philosophorum scholas pervagatum est, non quod illud pro comperto, aut per argumenta a priori demonstrato habitum sit, sed quia, si materiam ipsam fluxam et transitoriam admiseris, nihil plane stabile et perdurabile reliqui fieret, quod explicationi phaenomenorum secundum leges universales et perpetuas adeoque usui intellectus amplius inserviret.

Et haec quidem de Methodo, potissimum circa discrimen sensitivae atque intellectualis cognitionis, quae si aliquando curatiori indagatione ad amussim redacta fuerit, scientiae propedeuticae loco erit, omnibus in ipsos Metaphysicae recessus penetraturis immensum quantum profuturae.

N o t a. Quoniam in extrema hac sectione indagatio Methodi omnem facit paginam, et regulae praecipientes veram circa sensitiva argumentandi formam propria luce splendeant, nec eam ab exemplis illustrationis causa allatis mutuentur, horum tantummodo quasi in transcursu mentionem injeci. Quare mirum non est, nonnulla ibi audacius quam verius plerisque asserta visum iri, quae utique, cum aliquando licebit esse prolixiori majus argumentorum robur sibi exposcent. Sic quae §. 27. de Immaterialium localitate attuli explicatione indigent, quam, si placet, quaeras apud Eulerum I. c. Tom. 2. p. 49. 52. Anima enim non propterea, cum corpore est in commercio, quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio, quo soluto omnis ipsius in spatio positus tollitur. *Localitas* itaque illius est *derivativa* et contingenter ipsi conciliata, *non primitiva* atque existentiae ipsius adhaerens conditio necessaria, propterea quod quaecunque per se sensuum externorum (quales sunt homini) objecta esse non possunt, i. e. *immaterialia* a conditione universali *externe sensibilium* nempe spatio plane eximuntur. Hinc animae localitas absoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui potest.

concreterent formam: quod postulatum, suadente intellectu communi, omnes philosophorum scholas pervagatum est, non quod illud pro comperto, aut per argumenta a priori demonstrato habitum sit, sed quia, si materiam ipsam fluxam et transitoriam admiseris, nihil plane stabile et perdurabile relinqui fieret, quod explicationi phaenomenorum secundum leges universales et perpetuas adeoque usui intellectus amplius inserviret.

Et haec quidem de Methodo, potissimum circa discrimen sensitivae atque intellectualis cognitionis, quae si aliquando curatiori indagatione ad amussim redacta fuerit, scientiae propaedeuticae loco erit, omnibus in ipsos Metaphysicae recessus penetraturis immensum quantum profuturae.

Nota. Quoniam in extrema hac sectione indagatio Methodi omnem facit paginam, et regulae praecipientes veram circa sensitiva argumentandi formam propria luce splendeant, nec eam ab exemplis illustrationis causa allatis mutuentur, horum tantummodo quasi in transcursu mentionem feci. Quare mirum non est, nonnulla ibi audacius quam verius plerisque asserta visum iri, quae utique, cum aliquando licebit esse prolixiori, maior argumentorum robur sibi exposcent. Sic quae §. 27. de immaterialium localitate attuli, explicatione indigent, quam, si placet, quaeras apud Eulerum l. c. Tom. 2. p. 49-52. Anima enim non propterea cum corpore est in commercio, quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio, quo soluto omnis ipsius in spatio positus tollitur. *Localitas* itaque illius est *derivativa* et contingenter ipsi conciliata, non *primitiva* atque existentiae ipsius adhaerens conditio necessaria, propterea quod quaecunque per se sensuum externorum (qualia sunt hominis) obiecta esse non possunt, i. e. *immaterialia*, a conditione universali externe sensibilium, nempe spatio, plane eximuntur. Hinc animae localitas absoluta et immediata denegari et tamen hypothetica et mediata tribui potest.

IX.

KANT'S UND LAMBERT'S

PHILOSOPHISCHE BRIEFE.

1765 — 1770.

Erster Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den November 1765.

Mein Herr!

Dafern die Ähnlichkeit der Gedankenart einen Briefwechsel von den Umschweifen des Styli zu befreien befugt ist, so kann ich glauben, in gegenwärtigem Schreiben vorzüglich dazu berechtigt zu seyn, da ich sehe, dass wir in vielen neuen Untersuchungen auf einerlei Gedanken und Wege gerathen. Der Anlass, den mir Herrn Professors und Predigers Reccard Abreise nach Königsberg giebt, ist zu schön, als dass ich der längst schon gehegten Begierde, Ihnen zu schreiben, nicht freien Lauf lassen sollte, Sie werden, mein Herr! leicht finden, dass Herr Reccard gleichsam zur Astronomie geboren ist und mit diesem natürlichen Hange und Geschicke allen dazu erforderlichen Fleiss, Sorgfalt und Genauigkeit verbindet. Und Sie, mein Herr, haben mit geschärftem Auge astronomische Blicke in das Firmament gethan, und dessen Tiefen und die darin herrschende Ordnung durchforscht. Wie könnte ich denn anders vermuthen, als dass diese Bekanntschaft eine Quelle zum Vergnügen seyn werde.

Vor einem Jahre zeigte mir Herr Professor Sulzer Ihren einigen möglichen Beweis von der Existenz Gottes. Es vergnügte mich, eine der meinigen so durchaus ähnliche Gedankenart, Auswahl der Materien und Gebrauch der Ausdrücke zu finden. Ich machte voraus den Schluss, dass wenn Ihnen, mein Herr, mein

Organon vorkommen sollte, Sie sich in den meisten Stücken darin gleichsam abgebildet finden würden, und dass es, um den Verdacht des Abschreibens zu vermeiden, gut seyn werde, einander schriftlich zu sagen, was wir im Sinn haben drucken zu lassen, oder die Ausarbeitung der einzelnen Stücke eines gemeinschaftlichen Plans unter einander zu vertheilen.

Ich kann Ihnen, mein Herr, zuversichtlich sagen, dass mir Ihre Gedanken über den Weltbau noch dermalen nicht vorgekommen. Den Anlass zu den kosmologischen Briefen, so wie ich ihn S. 149. erzähle, hatte ich Anno 1749, da ich gleich nach dem Nachtessen, und zwar wider meine damalige Gewohnheit, von der Gesellschaft weg, in ein Zimmer ging. Ich schrieb ihn auf ein Quartblatt, und hatte Anno 1760, da ich die kosmologischen Briefe schrieb, noch weiter nichts dazu vorräthig. Anno 1761 sagte man mir sodann zu Nürnberg, dass vor einigen Jahren ein Engländer ähnliche Gedanken in Briefen an gewisse Personen habe drucken lassen, er sey aber nicht weit gekommen, und die zu Nürnberg angefangene Übersetzung derselben sey nicht vollendet worden. Ich antwortete, dass ich glaube, meine kosmologischen Briefe werden kein grosses Aufsehen machen, vielleicht aber werde künftig ein Astronom etwas am Himmel entdecken, das sich nicht werde anders erklären lassen, und wenn dann das System *a posteriori* bewährt gefunden sey, so werden Liebhaber der griechischen Literatur kommen, und nicht ruhen, bis sie beweisen können, das ganze System sey dem *Philolao*, *Anaximandro*, oder irgend einem griechischen Weltweisen schon ganz bekannt gewesen, und man habe es in den neuern Zeiten nur hervorgesucht und besser aufgeputzt etc. Wenn ich je einmal an eine Fortsetzung dieser Briefe denken werde, so wird es das Erste seyn, diesen Literatoren auf eine feinere Art die Mühe ihres Nachsuchens zu sparen, weil ich selbst Alles, was sie finden könnten, aufsuchen, und im gehörigen Styl vortragen werde. Was mich aber Wunder nimmt, ist, dass nicht schon Newton

darauf verfallen, weil er doch an die Schwere der Fixsterne gegen einander gedacht hat.

Doch ich halte mich damit nicht länger auf, weil ich mit Ihnen, mein Herr! noch von andern Dingen zu sprechen habe, daran ich weiss, dass Sie Antheil nehmen. Es ist um die Verbesserung der Metaphysik, und noch vorher um die Vollständigkeit der dazu dienlichen Methode zu thun. Man muss erst den Weg recht sehen, der dahin führt. Wolf konnte endlich Schlüsse zusammen hängen, und Folgen ziehen, und dabei schob er alle Schwierigkeiten in die Definitionen. Er zeigte, wie man fortgehen könnte: aber wie man anfangen sollte, das war ihm nicht recht bekannt. Definitionen sind nicht der Anfang, sondern das, was man nothwendig voraus wissen muss, um die Definition zu machen. Definitionen sind bei dem Euklid gleichsam nur die Nomenclatur, und der Ausdruck *per Definitionem* gilt bei ihm nicht mehr, als der Ausdruck *per Hypothesin*. Wolf scheint auch nicht genug darauf gemerkt zu haben, wie sorgfältig Euklid ist, und wie sehr er selbst die Ordnung des Vortrages dazu einrichtet, die Möglickeit der Figuren zu beweisen, und ihre Grenzen zu bestimmen. Denn sonst würde Wolf sich von den *postulatis*, welche eigentlich dahin dienen, ganz andre Begriffe gemacht haben: so hatte er auch gelernt, man müsse nicht bei dem Allgemeinen, sondern bei dem Einfachen anfangen, und *Axiomata* seyen von *Principiis* verschieden, ungefähr wie Materie von Form. etc.

Sodann glaube ich, man thue besser, wenn man anstatt des Einfachen in der Metaphysik, das Einfache in der Erkenntniss aufsucht. Hat man dieses Alles, so kann es nachher so vertheilt werden, wie es nicht der Name der bisherigen Wissenschaften, sondern die Sache selbst mitbringt.

Ich mache bei dem Überdenken des Einfachen in der Erkenntniss gleich anfangs einige Unterschiede und Classen: ich sondere die einfachen Verhältnissbegriffe, z. E. vor, nach, durch, neben etc. von den einfachen Realbe-

griffen, z. E. *Substantiale*, Raum, Dauer etc. von einander ab, und abstrahire von den Graden, die die Sachen haben können, und wodurch sie sich bis ins Unendliche vervielfältigen, ohne dass das *Quale* dabei verändert würde. Sodann unterscheide ich noch das, was bei den einfachen *Genericum* ist, von dem, was es nicht ist. Z. E. Substanz ist ein *Genericum*, weil es auf materielle und immaterielle Substanz geht. Hingegen Raum und Dauer ist kein solches *Genericum;* es ist nämlich nur ein Raum und eine Dauer, so ausgedehnt auch beide seyn mögen.

Wenige einfache Begriffe, deren jeder aber den Graden nach Unterschiede haben können, sind genug, die Anzahl der zusammengesetzten ins Unendliche zu vermehren. Aus Raum, Zeit, Materie und Kräften lassen sich unendlich vielerlei Weltsysteme bilden. Wenn ich das *Quantum* nicht in das *Quale* einmenge, so glaube ich, dass nicht ein einziger von unsern einfachen Begriffen unbenennt geblieben, weil sie gar zu leicht erkannt, kenntlich gemacht, und von einander unterschieden werden; und wenn dieses ist, so darf man gleichsam nur ein Lexikon durchgehen, um alle unsere einfachen Begriffe aufzusuchen, und in ein Register zu bringen. Die Vergleichung derselben führt sodann ohne Mühe auf *Axiomata* und *Postulata;* denn da diese allen zusammengesetzten vorgehen müssen, so können darin keine andere, als einfache Begriffe vorkommen, weil nur diese für sich gedenkbar, und eben dadurch, dass sie einfach sind, von allem innern Widerspruch frei sind.

Dieses ist ungefähr die Art, wie ich gedächte die Sache anzugreifen. Aber ich muss Sie, mein Herr, fragen, ob Sie es nicht etwa schon gethan haben? so sehr glaube ich, dass wir auf einerlei Wege sind. Schreiben Sie mir allenfalls, was Sie dazu gedenken; denn das Schritt vor Schritt gehen ist dabei vor Allem nothwendig, und wenn Eine Wissenschaft vom ersten Anfange an methodisch zu suchen ist, so ist es die Metaphysik. Man muss bei jedem Schritte logisch beweisen, dass er nicht ein Sprung

oder ein Abweg ist. Viele metaphysische Begriffe, z. E. der Begriff eines Dinges ist der allerzusammengesetzteste, den wir haben, weil er alle *Fundamenta divisionum et subdivisionum* in sich begreift. Dabei muss man wohl nicht anfangen, wenn man sich nicht in einer endlosen *Analysi* verlieren und verwirren, sondern nach Euklid's Art synthetisch gehen will.

Zweiter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg, den 31. December 1765.

Es hätte mir keine Zuschrift angenehmer und erwünschter seyn können, als diejenige, womit Sie mich beehrt haben, da ich, ohne etwas mehr als meine aufrichtige Meinung zu entdecken, Sie für das erste Genie in Deutschland halte, welches fähig ist, in derjenigen Art von Untersuchungen, die mich auch vornämlich beschäftigen, eine wichtige und dauerhafte Verbesserung zu leisten.

Es ist mir kein geringes Vergnügen, von Ihnen die glückliche Übereinstimmung unserer Methoden bemerkt zu sehen, die ich mehrmalen in Ihren Schriften wahrnahm, und welche dazu gedient hat, mein Zutrauen in dieselbe zu vergrössern, als eine logische Probe gleichsam, welche zeigt, dass diese Gedanken an dem Probirsteine der allgemeinen menschlichen Vernunft den Strich halten. Ihre Einladung zu einer wechselseitigen Mittheilung unserer Entwürfe schätze ich sehr hoch und werde auch nicht ermangeln, davon Gebrauch zu machen, wie ich denn, ohne mich selbst zu verkennen, einiges Zutrauen in diejenige Kenntniss setzen zu können vermeine, welche ich nach langen Bemühungen erworben zu haben glaube, da andererseits das Talent, das man an Ihnen, mein Herr, kennt, mit einer ausnehmenden Scharfsinnigkeit in Theilen, eine

überaus weite Aussicht ins Grosse zu verknüpfen, so ferne Sie belieben, mit meinen kleineren Bestrebungen Ihre Kräfte zu vereinbaren, für mich und vielleicht auch für die Welt eine wichtige Belehrung hoffen lässt.

Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophischen Erwägungen auf alle erdenkliche Seiten gekehrt, und bin nach so mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrthums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, dass ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt zur Entscheidung gelangt zu seyn, aber eben so oft seinen Weg wieder zurücknehmen muss, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen entspringt, weil gar kein gemeines Richtmaass da ist, ihre Bemühungen einstimmig zu machen. Seit dieser Zeit sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muss, um die Auflösung einer besondern Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntniss aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden; so, dass zwar das Urtheil öfters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird, als gemeiniglich geschieht. Alle diese Bestrebungen laufen hauptsächlich auf die eigenthümliche Methode der Metaphysik und vermittelst derselben auch der gesammten Philosophie hinaus, wobei ich Ihnen, mein Herr, nicht unangezeigt lassen kann, dass Hr., welcher von mir vernahm, dass ich eine Schrift unter diesem Titel vielleicht zur nächsten Ostermesse fertig haben möchte, zu wenig gesäumt hat, diesen Titel, obgleich etwas verfälscht, in den Leipziger Messkatalogus setzen zu lassen. Ich bin gleichwohl von meinem ersten Vorsatze so ferne abgegangen: dass ich dieses Werk, als das Hauptziel aller dieser Aussichten, noch ein wenig aussetzen will, und zwar darum, weil ich im Fortgange desselben merkte, dass es mir wohl an Beispielen der Verkehrtheit im Urtheilen gar nicht fehlte, um

meine Sätze von dem unrichtigen Verfahren zu illustriren, dass es aber gar sehr an solchen mangle, daran ich *in concreto* das eigenthümliche Verfahren zeigen könnte. Daher, um nicht etwa einer neuen philosophischen Projectmacherei beschuldigt zu werden, ich einige kleinere Ausarbeitungen voranschicken muss, deren Stoff vor mir fertig liegt, worunter die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit, und die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit die ersten seyn werden, damit die Hauptschrift nicht durch gar zu weitläufige und doch unzulängliche Beispiele allzusehr gedehnt werde.

Der Augenblick, meinen Brief zu schliessen, überrascht mich. Ich werde künftig Ihnen, mein Herr, Einiges zu meiner Absicht Gehöriges darlegen, und mir Ihr Urtheil erbitten.

Sie klagen, mein Herr, mit Recht über das ewige Getändel des Witzlinge und die ermüdende Schwatzhaftigkeit der jetzigen Scribenten vom herrschenden Tone, die weiter keinen Geschmack haben als den, von Geschmack zu reden. Allein mich dünkt, dass dieses die Euthanasie der falschen Philosophie sey, da sie in läppischen Spielwerken erstirbt, und es weit schlimmer ist, wenn sie in tiefsinnigen und falschen Grübeleien mit dem Pomp von strenger Methode zu Grabe getragen wird. Ehe wahre Weltweisheit aufleben soll, ist es nöthig, dass die alte sich selbst zerstöre, und, wie die Fäulniss die vollkommenste Auflösung ist, die jederzeit vorausgeht, wenn eine neue Erzeugung anfangen soll, so macht mir die Krisis der Gelehrsamkeit zu einer solchen Zeit, da es an guten Köpfen gleichwohl nicht fehlt, die beste Hoffnung, dass die so längst gewünschte grosse Revolution der Wissenschaften nicht mehr weit entfernt sey.

Herr Prof. Reccard, der mich durch seinen Besuch sowohl, als durch Ihren Brief sehr erfreut hat, ist hier überaus beliebt und allgemein hochgeschätzt, wie er auch beides verdient, ob zwar freilich nur Wenige vermögend sind, sein ganzes Verdienst zu schätzen.

Dritter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den 3. Februar 1766.

Es ist unstreitig, dass wenn immer eine Wissenschaft methodisch muss erfunden und ins Reine gebracht werden, es die Metaphysik ist. Das Allgemeine, das darin herrschen soll, führt gewissermaassen auf die Allwissenheit, und in so ferne über die möglichen Schranken der menschlichen Erkenntniss hinaus. Diese Betrachtung scheint anzurathen, dass es besser sey, stückweise darin zu arbeiten, und bei jedem Stück nur das zu wissen verlangen, was wir finden können, wenn wir Lücken, Sprünge und Cirkel vermeiden. Mir kommt vor, es sey immer ein unerkannter Hauptfehler der Philosophen gewesen, dass sie die Sache erzwingen wollten, und anstatt etwas unerörtert zu lassen, sich selbst mit Hypothesen abspeisten, in der That aber dadurch die Entdeckung des Wahren verspätigten.

Die Methode, die Sie, mein Herr, in Ihrem Schreiben anzeigen, ist ohne alle Widerrede die einzige, die man sicher und mit gutem Fortgange gebrauchen kann. Ich beobachte sie ungefähr auf folgende Art, die ich auch in dem letzten Hauptstücke der *Dianoiologie* vorgetragen. 1. Zeichne ich in kurzen Sätzen Alles auf, was mir über die Sache einfällt, und zwar so und in eben der Ordnung, wie es mir einfällt, es mag nun für sich klar oder nur vermuthlich, oder zweifelhaft oder gar zum Theil widersprechend seyn. 2. Dieses setze ich fort, bis ich überhaupt merken kann, es werde sich nun etwas daraus machen lassen. 3. Sodann sehe ich, ob sich die einander etwa zum Theil widersprechenden Sätze durch nähere Bestimmung und Einschränkung vereinigen lassen, oder ob es noch dahin gestellt bleibt, was davon beibehalten werden muss. 4. Sehe ich, ob diese Sammlung von Sätzen zu einem oder mehrern Ganzen gehöre. 5. Vergleiche ich

sie, um zu sehen, welche von einander abhangen und welche von den andern voraus gesetzt werden und dadurch fange ich an, sie zu numerotiren. 6. Sehe ich sodann, ob die ersten für sich offenbar sind oder was noch zu ihrer Aufklärung und genauern Bestimmung erfordert wird, und eben so 7., was noch erfordert wird, um die übrigen damit in Zusammenhang zu bringen. 8. Überdenke ich sodann das Ganze, theils um zu sehen, ob noch Lücken darin sind oder Stücke mangeln, theils auch besonders, um 9. die Absichten aufzufinden, wohin das ganze System dienen kann, und 10. zu bestimmen, ob noch mehr dazu erfordert wird. 11. Mit dem Vortrag dieser Absichten mache ich sodann gemeiniglich den Anfang, weil dadurch die Seite beleuchtet wird, von welcher ich die Sache betrachte. 12. Sodann zeige ich, wie ich zu den Begriffen gelange, die zum Grunde liegen und warum ich sie weder weiter noch enger nehme. Besonders suche ich dabei 13. das Vieldeutige in den Worten und Redensarten aufzudecken, und beide, wenn sie in der Sprache vieldeutig sind, vieldeutig zu lassen; das will sagen, ich gebrauche sie nicht als Subjecte, sondern höchstens nur als Prädicate, weil die Bedeutung des Prädicats sich nach der Bedeutung des Subjects bestimmt. Muss ich sie aber als Subjecte gebrauchen, so mache ich entweder mehrere Sätze daraus oder ich suche das Vieldeutige durch Umschreibung zu vermeiden u. s. w.

Dieses ist das Allgemeine der Methode, die sodann in besondern Fällen noch sehr viele besondere Abwechselungen und Bestimmungen erhält, die in Beispielen fast immer klarer sind, als wenn man sie mit logischen Worten ausdrückt. Worauf man am meisten zu sehen hat, ist, dass man nicht etwa einen Umstand vergesse, der nachgehends Alles wieder ändert. So muss man auch sehen und gleichsam empfinden können, ob nicht etwa noch ein Begriff, das will sagen, eine Combination von einfachen Merkmalen verborgen, der die ganze Sache in Ordnung bringt und abkürzt. So können auch versteckte Vieldeutigkeiten der

Worte machen, dass man immer auf Dissonanzen verfällt, und lange nicht weiss, warum das vermeinte Allgemeine in besondern Fällen nicht passen will. Man findet ähnliche Hindernisse, wenn man als eine Gattung ansieht, was nur eine Art ist, und die Arten confundirt. Die Bestimmung und Möglichkeit der Bedingungen, welche bei jeden Fragen voraus gesetzt werden, fordern auch eine besondere Sorgfalt.

Ich habe aber allgemeinere Anmerkungen zu machen Anlass gehabt. Die erste betrifft die Frage, ob oder wie ferne die Kenntniss der Form zur Kenntniss der Materie unsers Wissens führe? Die Frage wird aus mehrerem Grunde erheblich. Denn 1. ist unsere Erkenntniss von der Form, so wie sie in der Logik vorkommt, so unbestritten und richtig als immer die Geometrie. 2. Ist auch nur dasjenige in der Metaphysik, was die Form betrifft, unangefochten geblieben, dahingegen, wo man die Materie zum Grunde legen wollte, gleich Streitigkeiten und Hypothesen entstanden. 3. Ist es in der That noch nicht so ausgemacht gewesen, was man bei der Materie eigentlich zum Grunde legen sollte. Wolf nahm Nominaldefinitionen gleichsam gratis an, und schob oder versteckte, ohne es zu bemerken, alle Schwierigkeiten in dieselben. 4. Wenn auch die Form schlechthin keine Materie bestimmt, so bestimmt sie doch die Anordnung derselben, und in so ferne soll aus der Theorie die Form kenntlich gemacht werden können, was zum Anfange dient oder nicht. 5. Eben so kann auch dadurch bestimmt werden, was zusammen gehört oder vertheilt werden muss u. s. w.

Bei dem Uberdenken dieser Umstände und Verhältnisse der Form und Materie bin ich auf folgende Sätze gefallen, die ich schlechthin nur anführen will.

1) Die Form giebt *Principia*, die Materie aber *Axiomata* und *Postulata*.

2) Die Form fordert, dass man bei einfachen Begriffen anfange, weil diese für sich, und zwar weil sie einfach

sind, keinen innern Widerspruch haben können, oder für sich davon frei und für sich gedenkbar sind.

3) *Axiomata* und *Postulata* kommen eigentlich nur bei einfachen Begriffen vor. Denn zusammengesetzte Begriffe sind *a priori* nicht für sich gedenkbar. Die Möglichkeit der Zusammensetzung muss erst aus den Grundsätzen und *Postulatis* folgen.

4. Entweder es ist kein zusammengesetzter Begriff gedenkbar, oder die Möglichkeit der Zusammensetzung muss schon in den einfachen Begriffen gedenkbar seyn.

5. Die einfachen Begriffe sind individuale Begriffe. Denn *Genera* und *Species* enthalten die *Fundamenta divisionum et subdivisionum* in sich, und sind eben dadurch desto zusammengesetzter, je abstracter und allgemeiner sie sind. Der Begriff *ens* ist unter allen der zusammengesetzteste.

6) Nach der Leibnitz'schen Analyse, die durchs Abstrahiren und nach Ähnlichkeiten geht, kommt man auf desto zusammengesetztere Begriffe, je mehr man abstrahirt, und mehrentheils auf nominale Verhältnissbegriffe, die mehr die Form als die Materie angehen.

7) Hinwiederum, da die Form auf lauter Verhältnissbegriffe geht, so giebt sie keine andere als einfache Verhältnissbegriffe an.

8) Demnach müssen die eigentlichen objective einfache Begriffe aus dem directen Anschauen derselben gefunden werden: das will sagen, man muss auf gut anatomische Art die Begriffe sämmtlich vornehmen, jeden durch die Musterung gehen lassen, um zu sehen, ob sich mit Weglassung aller Verhältnisse in dem Begriffe selbst mehrere andere finden, oder ob er durchaus einförmig ist.

9) Einfache Begriffe sind von einander, wie Raum und Zeit, das will sagen, ganz verschieden, leicht kenntlich, leicht benennbar, und so gut als unmöglich zu confundiren, wenn man von den Graden abstrahirt,

und nur auf das *Quale* sieht; und in so ferne glaube ich, dass in der Sprache kein einziger unbenennt geblieben.

Nach diesen Sätzen trage ich kein Bedenken zu sagen, dass Locke auf der wahren Spur gewesen, das Einfache in unserer Erkenntniss aufzusuchen. Man muss nur weglassen, was der Sprachgebrauch mit einmengt. So z. E. ist in dem Begriffe Ausdehnung unstreitig etwas individuelles einfaches, welches sich in keinem andern Begriffe findet. Der Begriff Dauer und eben so die Begriffe Existenz, Bewegung, Einheit, Solidität u. s. w., haben etwas einfaches, das denselben eigen ist, und welches sich von den vielen dabei mit vorkommenden Verhältnissbegriffen, sehr wohl abgesondert gedenken lässt. Sie geben auch für sich *Axiomata* und *Postulata* an, die zur wissenschaftlichen Erkenntniss den Grund legen, und durchaus von gleicher Art sind, wie die Euklid'schen.

Die andere Anmerkung, die ich zu machen Anlass hatte, betrifft die Vergleichung der philosophischen Erkenntniss mit der mathematischen. Ich sahe nämlich, dass, wo es den Mathematikern gelungen ist, ein neues Feld zu eröffnen, das die Philosophen bis dahin ganz angebaut zu haben glaubten, erstere nicht nur alles wieder umkehren mussten, sondern es so aufs Einfache, und gleichsam aufs Einfältige brachten, dass das Philosophische darüber ganz unnütz und gleichsam verächtlich wurde. Die einzige Bedingung, dass nur können *Homogenea* addirt werden, schliesst bei dem Mathematiker alle philosophische Sätze aus, deren Prädicat sich nicht gleichförmig über das ganze Subject verbreitet, und solche Sätze giebt es in der Weltweisheit noch gar zu viele. Man nennt eine Uhr golden, wenn kaum das Gefäss von Gold ist. Euklid leitet seine Elemente weder aus der Definition des Raumes, noch aus der Definition der Geometrie her, sondern er fängt bei Linien, Winkeln u. s. w., als dem Einfachen in den Dimensionen des Raumes an. In der Mechanik macht man aus der Definition der Bewe-

gung nicht viel Wesens, sondern man schaut sogleich, was dabei vorkommt, nämlich ein Körper, Direction, Geschwindigkeit, Zeit, Kraft und Raum, und diese Stücke vergleicht man unter sich, um Grundsätze zu finden. Ich bin überhaupt auf den Satz geleitet worden, dass, so lange ein Philosoph in den Objecten, die ein Ausmessen zulassen, das Auseinanderlesen nicht so weit treibt, dass der Mathematiker dabei sogleich Einheiten, Maassstäbe und Dimensionen finden kann, dieses ein sicheres Anzeichen ist, dass der Philosoph noch Verwirrtes zurück lasse, oder dass in seinen Sätzen das Prädicat sich nicht gleichförmig über das Subject verbreitet.

Ich erwarte mit Ungeduld, dass die beiden Anfangsgründe der natürlichen und praktischen Weltweisheit im Drucke erscheinen, und bin ganz überzeugt, dass sich eine ächte Methode am Besten und Sichersten durch Vorlegung wirklicher Beispiele anpreist, um so mehr, weil man sie in Beispielen mit allen Individualien zeigen kann: da sie hingegen logisch ausgedrückt, leicht zu abstract bleiben würde. Sind aber einmal Beispiele da, so sind logische Anmerkungen darüber ungemein brauchbar. Beispiele thun dabei eben den Dienst, den die Figuren in der Geometrie thun, weil auch diese eigentliche Beispiele oder speciale Fälle sind.

Vierter Brief.

Kant an Lambert.

Königsberg, den 2. September 1770.

Ich bediene mich der Gelegenheit, die sich darbietet, Ihnen meine Dissertation durch den Respondenten bei derselben, einen geschickten jüdischen Studiosum, zu übersenden *, um zugleich eine mir unangenehme Missdeutung meiner so lange Zeit verzögerten Antwort wo möglich zu vertilgen. Es war nichts anders, als die Wichtigkeit des Anschlags, der mir aus dieser Zuschrift in die Augen leuchtete, welche den langen Aufschub einer dem Antrage gemässen Antwort veranlasste. Da ich in derjenigen Wissenschaft, worauf Sie damals Ihre Aufmerksamkeit richteten, lange Zeit gearbeitet hatte, um die Natur derselben, und wo möglich ihre unwandelbaren und evidenten Gesetze auszufinden, so konnte mir nichts erwünschter seyn, als dass ein Mann von so entschiedener Scharfsinnigkeit und Allgemeinheit der Einsichten, dessen Methode zu denken ich überdies öfters mit den meinigen eintreffend befunden hatte, seine Bemühung darbot, mit vereinigten Prüfungen und Nachforschungen den Plan zu einem sichern Gebäude zu entwerfen. Ich konnte mich nicht entschliessen, etwas Minderes, als einen deutlichen Abriss von der Gestalt, darin ich diese Wissenschaft erblicke, und eine bestimmte Idee der eigentlichen Methode in derselben zu überschicken. Die Ausführung dieses Vorhabens flocht mich in Untersuchungen ein, die mir selbst neu waren, und bei meiner ermüdenden akademischen Arbeit einen Aufschub nach dem andern nothwendig machte.

Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht be-

* Es war die Diss. de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.

sorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien geprüft, und, in wie ferne sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewissheit kann entschieden werden.

Der Abriss dieser ganzen Wissenschaft, so ferne er die Natur derselben, die ersten Quellen aller ihrer Urtheile und die Methode enthält, nach welcher man leichtlich selbst weiter gehen kann, könnte in einem ziemlich kurzen Raume, nämlich in einigen wenigen Briefen, Ihrer Beurtheilung vorgelegt werden; dieses ist es auch, wovon ich mir eine vorzügliche Wirkung verspreche, und wozu ich mir die Erlaubniss hierdurch ausbitte.

Allein, da in einer Unternehmung von solcher Wichtigkeit einiger Aufwand der Zeit gar kein Verlust ist, wenn man dagegen etwas Vollendetes und Dauerhaftes liefern kann, so muss ich noch bitten, das schöne Vorhaben, diesen Bemühungen beizutreten, für mich noch immer unverändert zu erhalten, und indessen der Ausführung desselben noch einige Zeit zu verwilligen. Ich habe mir vorgesetzt, um mich von einer langen Unpässlichkeit, die mich diesen Sommer über mitgenommen hat, zu erholen, und gleichwohl nicht ohne Beschäftigung in den Nebenstunden zu seyn, diesen Winter meine Untersuchungen über die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Principien anzutreffen sind, und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen und auszufertigen; sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Absichten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen, und scheint mir überdies bei den zur Zeit noch so schlecht entschiedenen Principien der praktischen Wissenschaften eben so nöthig zu seyn. Nach Vollendung dieser Arbeit werde ich mich der Erlaubniss bedienen, die sie mir ehedem gaben, meine Versuche in der Metaphysik, so weit ich mit denselben gekommen bin, Ihnen vorzulegen, mit der festen Versicherung, keinen Satz gelten zu lassen, der nicht in Ihrem Urtheil vollkommene Evidenz hat; denn wenn er

diese Beistimmung sich nicht erwerben kann, so ist der Zweck verfehlt, diese Wissenschaft ausser allem Zweifel auf ganz unstreitige Regeln zu gründen.

Für jetzt würde mir Ihr einsehendes Urtheil über einige Hauptpuncte meiner Dissertation sehr angenehm und auch unterweisend seyn, weil ich ein Paar Bogen noch dazu zu thun gedenke, um sie auf künftige Messe auszugeben, darin ich die Fehler der Eilfertigkeit verbessern und meinen Sinn besser bestimmen will. Die erste und vierte Section können als unerheblich übergangen werden, aber in der zweiten, dritten und fünften, ob ich solche zwar wegen meiner Unpässlichkeit gar nicht zu meiner Befriedigung ausgearbeitet habe, scheint mir eine Materie zu liegen, welche wohl einer sorgfältigern und weitläufigern Ausführung würdig wäre. Die allgemeinsten Sätze der Sinnlichkeit spielen fälschlich in der Metaphysik, wo es doch blos auf Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft ankommt, eine grosse Rolle.

Es scheint eine ganz besondere, ob zwar blos negative Wissenschaft *(Phaenomenologia generalis)* vor der Metaphysik vorhergehen zu müssen, darin den Principien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urtheile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist. Denn Raum und Zeit und die Axiomen alle Dinge unter den Verhältnissen derselben zu betrachten, sind in Betracht der empirischen Erkenntnisse und aller Gegenstände der Sinne sehr real, und enthalten wirklich die Conditionen aller Erscheinungen und empirischer Urtheile. Wenn aber etwas gar nicht als ein Gegenstand der Sinne, sondern durch einen allgemeinen und reinen Vernunftbegriff, als ein Ding oder eine Substanz überhaupt etc. gedacht wird, so kommen sehr falsche Positionen heraus, wenn man sie den gedachten Grundbegriffen der Sinnlichkeit unterwerfen will. Mir scheint es auch, und vielleicht bin ich so glücklich, durch diesen, obgleich noch sehr mangelhaften Versuch, Ihre Beistimmung darin zu erwer-

ben, dass sich eine solche propädeutische Disciplin, welche die eigentliche Metaphysik vor aller solcher Beimischung des Sinnlichen präservirte, durch nicht eben grosse Bemühungen zu einer brauchbaren Ausführlichkeit und Evidenz leichtlich bringen liesse.

Fünfter Brief.

Lambert an Kant.

Berlin, den 1770.

Ihr Schreiben, mein Herr, nebst Ihrer Abhandlung von der sinnlichen und Gedankenwelt gereichte mir zu nicht geringem Vergnügen, zumal da ich letztere als eine Probe anzusehen habe, wie die Metaphysik und sodann auch die Moral verbessert werden könnte. Ich wünsche sehr, dass die Ihnen aufgetragene Stelle Ihnen zu fernern solchen Aufsätzen Anlass geben möge, daferne Sie nicht den Entschluss fassen, sie besonders herauszugeben.

Sie erinnern mich an die bereits vor fünf Jahren gethane Äusserung von vielleicht künftigen gemeinschaftlichen Ausarbeitungen. Ich schrieb damals eben dieses an Herrn Holland, und würde es nach und nach an einige andere Gelehrte geschrieben haben, wenn nicht die Messkatalogen gezeigt hätten, dass die schönen Wissenschaften alles Übrige verdrängen. Ich glaube indessen, dass sie vorbeirauschen, und dass man auch wieder zu den gründlichern Wissenschaften zurückkehren wird. Es haben mir hier bereits Einige, die auf Universitäten nur Gedichte, Romane und Literaturschriften durchlasen, gestanden, dass, als sie Geschäfte übernehmen mussten, sie sich in einem ganz neuen Lande befunden und gleichsam von Neuem studiren mussten. Solche können nun sehr guten Rath geben, was auf Universitäten zu thun ist.

Mein Plan war inzwischen, theils selbst kleine Abhandlungen in Vorrath zu schreiben, theils einige Gelehrte von ähnlicher Gedenkart dazu einzuladen, und dadurch gleichsam eine Privatgesellschaft zu errichten, wo Alles, was öffentliche gelehrte Gesellschaften nur allzu leicht verderbt, vermieden würde. Die eigentlichen Mitglieder wären eine kleine Zahl ausgesuchter Philosophen gewesen, die aber in der Physik und Mathematik zugleich hätten müssen bewandert seyn, weil meines Erachtens ein *purus putus Metaphysicus* so beschaffen ist, als wenn es ihm an einem Sinn, wie dem Blinden am Sehen, fehlt. Dieser Gesellschaft Mitglieder hätten sich ihre Schriften oder wenigstens einen hinlänglichen Begriff davon mitgetheilt, um sich allenfalls nachhelfen zu lassen, wo mehr Augen mehr als eines würden gesehen haben. Im Fall aber Jeder bei seiner Meinung würde geblieben seyn, so hätte auch mit behöriger Bescheidenheit und mit dem Bewusstseyn, dass man sich doch irren könnte, jeder seine Meinung können drucken lassen. Die philosophischen Abhandlungen, so wie auch die von der Theorie der Sprachen und schönen Wissenschaften würden die häufigsteu gewesen seyn, physische und mathematische hätten allenfalls auch mitgenommen werden können, besonders, wenn sie näher an das Philosophische grenzen. Besonders hätte der erste Band vorzüglich seyn müssen, und man hätte wegen zu erwartender Beiträge immer die Freiheit behalten, solche allenfalls zurück zu senden, wenn die Mehrheit der Stimmen dawider gewesen wäre. Die Mitglieder hätten sich in schwerern Materien ihre Meinungen fragsweise oder auf solche Art mittheilen können, dass sie zu Einwendungen und Gegenantworten freien Raum liessen.

Sie können mir, mein Herr, auch noch dermalen melden, wie ferne Sie eine solche Gesellschaft als etwas Mögliches ansehen, das allenfalls fortdauern könnte. Ich stelle mir dabei die *Acta Eruditorum* vor, wie sie Anfangs ein *Commercium epistolicum* einiger der grössten Gelehrten waren. Die Bremischen Beiträge, worin die dermali-

gen Originaldichter, Gellert, Rabener, Klopstock etc. ihre Versuche bekannt machten, und sich gleichsam bildeten, können ein zweites Beispiel seyn. Das blos Philosophische scheint mehrere Schwierigkeiten zu haben. Es würde aber freilich auf eine gute Wahl der Mitglieder ankommen. Die Schriften müssten von allem Häretischen und allzu Eigensinnigen oder allzu Unerheblichen frei bleiben.

Inzwischen habe ich einige Abhandlungen, die ich zu einer solchen Sammlung hätte widmen können, theils in die *Acta Eruditorum* gegeben, theils hier bei der Akademie vorgelesen, theils auch zu solchen Abhandlungen gehörige Gedanken bei andern Veranlassungen bekannt gemacht.

Ich wende mich aber nun zu Ihrer vortrefflichen Abhandlung, da Sie besonders darüber meine Gedanken zu wissen wünschen. Wenn ich die Sache recht verstanden habe, so liegen dabei einige Sätze zum Grunde, die ich so kurz als möglich hier auszeichnen werde.

Der erste Hauptsatz ist: dass die menschliche Erkenntniss, so ferne sie theils Erkenntniss ist, theils eine ihr eigne Form hat, sich in der Alten *Phaenomenon* und *Noumenon* zerfälle, und nach dieser Eintheilung aus zwei ganz verschiedenen, und so zu sagen, heterogenen Quellen entspringe, so dass, was aus der einen Quelle kommt, niemals aus der andern hergeleitet werden kann. Die von den Sinnen herrührende Erkenntniss ist und bleibt also sinnlich, so wie die vom Verstande herrührende demselben eigen bleibt.

Bei diesem Satze ist es meines Erachtens vornämlich um die Allgemeinheit zu thun, wie ferne nämlich diese beiden Erkenntnissarten so durchaus separirt sind, dass sie nirgends zusammentreffen. Soll dieses *a priori* bewiesen werden, so muss es aus der Natur der Sinnen und des Verstandes geschehen. Daferne wir aber diese *a posteriori* erst müssen kennen lernen, so wird die Sache auf die Classification und Vorzählung der Objecte ankommen.

Dieses scheint auch der Weg zu seyn, den Sie in dem dritten Abschnitte genommen. In dieser Absicht scheint es mir ganz richtig zu seyn, dass, was an Zeit und Ort gebunden ist, Wahrheiten von ganz anderer Art darbietet, als diejenigen sind, die als ewig und unveränderlich angesehen werden müssen. Dieses merkte ich *Alethiol.* §. 81. 87. blos an. Denn der Grund, warum Wahrheiten, so und nicht anders an Zeit und Ort gebunden sind, ist nicht so leicht heraus zu bringen, so wichtig er auch an sich seyn mag.

Übrigens war daselbst nur von existirenden Dingen die Rede, Es sind aber die geometrischen und chronometrischen Wahrheiten nicht zufällig, sondern ganz wesentlich an Zeit und Raum gebunden, und so ferne die Begriffe von Zeit und Raum ewig sind, gehören die geometrischen und chronometrischen Wahrheiten mit unter die ewigen und unveränderlichen Wahrheiten.

Nun fragen Sie, mein Herr, ob diese Wahrheiten sinnlich sind? Ich kann es ganz wohl zugeben. Es scheint, dass die Schwierigkeit, welche in den Begriffen von Zeit und Ort liegt, ohne Rücksicht auf diese Frage vorgetragen werden könne. Die vier ersten Sätze §. 14. scheinen mir ganz richtig, und besonders ist es sehr gut, dass Sie im vierten auf den wahren Begriff der Continuität dringen, der in der Metaphysik so viel als ganz verloren gegangen zu seyn schien, weil man ihn bei einem *Complexus Entium simplicium* durchaus anbringen wollte, und ihn daher verändern musste. Die Schwierigkeit liegt nun eigentlich in dem fünften Satze. Sie geben zwar den Satz: *Tempus est subjectiva conditio etc.* nicht als eine Definition an. Er soll aber doch etwas der Zeit Eigenes und Wesentliches anzeigen. Die Zeit ist unstreitig eine *Conditio sine qua non*, und so gehört sie mit zu der Vorstellung sinnlicher und jeder Dinge, die an Zeit und Ort gebunden sind. Sie ist auch besonders den Menschen zu dieser Vorstellung nöthig. Sie ist auch ein *Intuitus purus*, keine Substanz, kein blosses Verhältniss. Sie differirt von der Dauer

wie der Ort von dem Raume. Sie ist eine besondere Bestimmung der Dauer. Sie ist auch kein Accidens, das mit der Substanz wegfällt u. s. w. Diese Sätze mögen alle angehen. Sie führen auf keine Definition, und die beste Definition wird wohl immer die seyn, dass Zeit Zeit ist, daferne man sie nicht, und zwar auf eine sehr missliche Art, durch ihre Verhältnisse zu den Dingen, die in der Zeit sind, definiren, und damit einen logischen Cirkel mit unterlaufen lassen will. Die Zeit ist ein bestimmterer Begriff als die Dauer, und daher giebt sie auch mehr verneinende Sätze. Z. E. was in der Zeit ist, dauert. Aber nicht umgekehrt, so ferne man zum in der Zeit Seyn einen Anfang und ein Ende fordert. Die Ewigkeit ist nicht in der Zeit, weil ihre Dauer absolut ist. Eine Substanz, die eine absolute Dauer hat, ist ebenfalls nicht in der Zeit. Alles, was existirt, dauert, aber nicht Alles ist in der Zeit u. s. w. Bei einem so klaren Begriff wie die Zeit ist, fehlt es an Sätzen nicht. Es scheint nur daran zu liegen, dass man Zeit und Dauer nicht definiren, sondern schlechthin nur denken muss. Alle Veränderungen sind an die Zeit gebunden und lassen sich ohne Zeit nicht gedenken. Sind die Veränderungen real, so ist die Zeit real, was sie auch immer seyn mag. Ist die Zeit nicht real, so ist auch keine Veränderung real. Es däucht mich aber doch, dass auch selbst ein Idealist wenigstens in seinen Vorstellungen, Veränderungen, ein Anfangen und Aufhören derselben zugeben muss, das wirklich vorgeht und existirt. Und damit kann die Zeit nicht als etwas nicht Reales angesehen werden. Sie ist keine Substanz u. s. w., aber eine endliche Bestimmung der Dauer, und mit der Dauer hat sie etwas Reales, worin dieses auch immer bestehen mag. Kann es mit keinem von andern Dingen hergenommenen Namen ohne Gefahr von Missverstand benennt werden, so muss es entweder ein neugemachtes *Primitivum* zum Namen bekommen oder unbenennt bleiben. Das Reale der Zeit und des Raumes scheint so was Einfaches und in Absicht auf alles übrige Hetero-

genes zu haben, dass man es nur denken, aber nicht definiren kann. Die Dauer scheint von der Existenz unzertrennlich zu seyn. Was existirt, dauert entweder absolut eine Zeit lang, und hinwiederum was dauert, muss, so lange es dauert, nothwendig vorhanden seyn. Existirende Dinge von nicht absoluter Dauer sind nach der Zeit geordnet, so ferne sie anfangen, fortdauern, sich ändern, aufhören u. s. w. Da ich den Veränderungen die Realität nicht absprechen kann, bevor ich nicht eines Andern belehrt werde, so kann ich noch dermalen auch nicht sagen, dass die Zeit und so auch der Raum nur ein Hülfsmittel zum Behuf der menschlichen Vorstellungen sey. Was übrigens die in Ansehung der Zeit in den Sprachen übliche Redensarten betrifft, so ist es immer gut, die Vieldeutigkeiten anzumerken, die das Wort Zeit darin hat. Z. E.

Eine lange Zeit ist *Intervallum temporis vel duorum momentorum* und bedeutet eine bestimmte Dauer.

Um diese Zeit, zu dieser Zeit u. s. w. ist entweder ein bestimmter Augenblick, wie in der Astronomie *tempus immersionis*, *emersionis etc.* oder eine dem Augenblicke vor oder nachgehende kleinere oder grössere etwas unbestimmte Dauer, oder Zeitpunct u. s. w.

Sie werden leicht vermuthen, wie ich nun in Ansehung des Orts und des Raumes denke. Ich setze die Analogie:

Zeit : Dauer = Ort : Raum

die Vieldeutigkeit der Wörter bei Seite gesetzt, nach aller Schärfe, und ändere sie nur darin, dass der Raum 3 die Dauer 1 Dimension, und überdies jeder dieser Begriffe etwas Eigenes hat. Der Raum hat, wie die Dauer, etwas Absolutes, und auch endliche Bestimmungen. Der Raum hat wie die Dauer eine ihm eigene Realität, die durch von andern Dingen hergenommene Wörter ohne Gefahr des Missverstandes nicht anzugeben noch zu definiren ist. Sie ist etwas Einfaches und muss gedacht werden. Die ganze Gedankenwelt gehört nicht zum Raume, sie hat aber

ein *Simulachrum* des Raumes, welches sich vom physischen Raume leicht unterscheidet, vielleicht noch eine nähere als nur eine metaphorische Ähnlichkeit mit derselben hat.

Die theologischen Schwierigkeiten, die besonders seit Leibnitz's und Clarke's Zeiten die Lehre vom Raum mit Dornen angefüllt haben, haben mich bisher in Ansehung dieser Sache noch nicht irre gemacht. Der ganze Erfolg bei mir ist, dass ich Verschiedenes lieber unbestimmt lasse, was nicht klar gemacht werden kann. Übrigens wollte ich in der Ontologie nicht nach den folgenden Theilen der Metaphysik hinschielen. Ich lasse es ganz wohl geschehen, wenn man Zeit und Raum als blosse Bilder und Erscheinungen ansieht. Denn ausser, dass beständiger Schein für uns Wahrheit ist, wobei das zum Grunde Liegende entweder gar nie oder nur künftig entdeckt wird; so ist es in der Ontologie nützlich, auch die vom Schein geborgten Begriffe vorzunehmen, weil ihre Theorie zuletzt doch wieder bei den Phänomenis angewandt werden muss. Denn so fängt auch der Astronom beim *Phaenomeno* an, leitet die Theorie des Weltbaues daraus her, und wendet sie in seinen Ephemeriden wieder auf die *Phaenomena* und deren Vorherverkündigung an. In der Metaphysik, wo die Schwierigkeit vom Schein so viel Wesens macht, wird die Methode des Astronomen wohl die sicherste seyn. Der Metaphysiker kann Alles als Schein annehmen, den leeren vom reellen absondern, aus dem Reellen auf das Wahre schliessen. Und fährt er damit gut, so wird er wegen der Principien wenige Widersprüche, und überhaupt Beifall finden. Nur scheint es, dass hierzu Zeit und Geduld nöthig sey.

In Ansehung des fünften Abschnittes werde ich dermalen kurz seyn. Ich sehe es als etwas sehr Wichtiges an, wenn Sie, mein Herr, Mittel finden können, in den an Zeit und Ort gebundenen Wahrheiten tiefer auf ihren Grund und Ursprung zu sehen. So ferne aber dieser Abschnitt auf die Methode geht, so ferne habe ich das vorhin

von der Zeit Gesagte auch hier zu sagen. Denn sind die Veränderungen, und damit auch die Zeit und Dauer etwas Reelles, so scheint zu folgen, dass die im fünften Abschnitt vorgeschlagene Absonderung, andere und theils näher bestimmte Absichten haben müsse, und diesen gemäss, dürfte sodann auch die Classification anders zu treffen seyn. Dieses gedenke ich bei dem §. 25. 26. In Ansehung des §. 27. ist das *Quicquid est, est alicubi et aliquando*, theils irrig, theils vieldeutig, wenn es so viel sagen will, als *in tempore et in loco*. Was *absolute* dauert, ist nicht *in tempore*, und die Gedankenwelt ist nur *in loco* des vorhin erwähnten *Simulachri* des Raums, oder *in loco* des Gedankenraums.

Was Sie §. 28, so wie in der Anmerkung S. 2, 3 vom mathematischen Unendlichen sagen, dass es in der Metaphysik durch Definitionen verdorben, und ein anderes dafür eingeführt worden, hat meinen völligen Beifall. In Ansehung des §. 28 erwähnten *Simul esse et non esse*, denke ich, dass auch in der Gedankenwelt ein *Simulachrum temporis* vorkomme, und das *Simul* daher entlehnt sey, wenn es bei Beweisen absoluter Wahrheiten vorkommt, die nicht an Zeit und Ort gebunden sind. Ich dächte, das *Simulachrum spatii et temporis* in der Gedankenwelt, könnte bei Ihrer vorhabenden Theorie ganz wohl mit in Betrachtung kommen. Es ist eine Nachbildung des wirklichen Raumes und der wirklichen Zeit, und lässt sich davon ganz wohl unterscheiden. Wir haben an der symbolischen Kenntniss noch ein Mittelding zwischen dem Empfinden, und wirklich reinen Denken. Wenn wir bei Bezeichnung des Einfachen und der Zusammensetzungsart richtig verfahren, so erhalten wir dadurch sichere Regeln, Zeichen von so sehr zusammengesetzten Dingen herauszubringen, dass wir sie nicht mehr überdenken können, und doch versichert sind, dass die Bezeichnung Wahrheit vorstellt. Noch hat sich Niemand alle Glieder einer unendlichen Reihe zugleich deutlich vorgestellt, und Niemand wird es künftig thun. Dass wir aber mit solchen Reihen rechnen, die

Summe davon angeben können etc., das geschieht vermöge der Gesetze der symbolischen Erkenntniss. Wir reichen damit weit über die Grenzen unseres wirklichen Denkens hinaus. Das Zeichen $A - 1$ stellt ein nicht gedenkbares Unding vor, und doch kann es Lehrsätze zu finden, sehr gut gebraucht werden. Was man gewöhnlich als Proben des reinen Verstandes ansieht, wird meistens nur als Proben der symbolischen Erkenntniss anzusehen seyn. Dieses sagte ich §. 122, *Phaenomenol.* bei Anlass der Frage §. 119, und ich habe nichts dawider, dass Sie §. 10 die Anmerkung ganz allgemein machen.

Jedoch ich werde hier abbrechen und das Gesagte Ihrem beliebigen Gebrauche überlassen. Ich bitte indessen, die in diesem Schreiben unterstrichenen Sätze genau zu prüfen, und wenn Sie dazu Zeit nehmen wollen, mir ihr Urtheil zu melden. Bisher habe ich der Zeit und dem Raume noch nie alle Realität absprechen, noch sie zu blossen Bildern und Schein machen können. Ich denke, dass jede Veränderungen auch blosser Schein seyn müssten. Dieses wäre einem meiner Hauptgrundsätze (§. 54. *Phaenom.*) zuwider. Sind also Veränderungen real, so eigne ich auch der Zeit eine Realität zu. Veränderungen folgen auf einander, fangen an, fahren fort, hören auf etc., lauter von der Zeit hergenommene Ausdrücke. Können Sie, mein Herr, mich hierin eines Andern belehren, so glaube ich nicht viel zu verlieren. Zeit und Raum werden reeller Schein seyn, wobei etwas zum Grunde liegt, das sich so genau und beständig nach dem Schein richtet, als genau und beständig die geometrischen Wahrheiten immer seyn mögen. Die Sprache des Scheins wird also eben so genau statt der unbekannten wahren Sprache dienen. Ich muss aber doch sagen, dass ein so schlechthin nie trügender Schein wohl mehr als nur Schein seyn dürfte.

N. S. Ich vermuthe, dass wohl auch Haude- und Spener'sche Zeitungen nach Königsberg kommen werden. Ich werde demnach hier nur noch kurz berühren, dass ich in No. 116. vom 27. Sept. a. c. dem Publico zu sagen ver-

anlasst worden bin, wie sich bereits Jemand gefunden, der die in meinen Zusätzen zu den log. und trigon. Tabellen befindliche Tafel der Theiler der Zahlen bis auf 204000 und allenfalls noch weiter ausdehnen wird, und dass ein anderer die hyperbol. Log. bis auf viele Decimalstellen zu berechnen vorgenommen. Dieses notificirte ich, damit diese Arbeit etwa nicht doppelt, sondern die Berechnung anderer noch ganz rückständiger Tabellen vorgenommen werden. Es giebt hin und wieder Liebhaber der Mathematik, die gerne rechnen. Und ich habe Ursache zu hoffen, dass die Einladung, die auch in der allg. d. Biblioth., in den Göttingischen Anzeigen und in den Leipziger gel. Zeitungen stehen wird, nicht ohne Frucht seyn werde. Sollten Sie, mein Herr, in dortigen Gegenden Jemanden finden, der zu solchen Berechnungen Lust hätte, so würde es mir sehr angenehm seyn. Ein Verleger bezahlt zwar die Zeit und Mühe nicht nach Verdienst, und ich werde für den Bogen schwerlich mehr als einen Ducaten herausbringen. Was aber auch immer erfolgt, davon verlange ich nichts, sondern Jeder wird seinen Antheil allenfalls vom Verleger selbst beziehen können. Wer sich übrigens zur Berechnung der noch rückständigen Tabellen zuerst angiebt, wird, wie billig, wenn er Proben seiner Fähigkeit vorzeigt, die Auswahl haben. Und so habe ich bereits Jemandem, der sich unter der Hand angeboten und entweder selbst rechnen oder rechnen lassen wird, die Wahl gelassen. Vielleicht steigt die Tafel der Theiler der Zahlen bis auf 1000000 und dürfte allein zwei Octavbände ausmachen.

X.

WAS HEISST:

SICH IM DENKEN ORIENTIREN?

1786.

Wir mögen unsere Begriffe noch so hoch anlegen, und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahiren, so hängen ihnen doch noch immer bildliche Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum Erfahrungsgebrauche tauglich zu machen. Denn wie wollten wir auch unsern Begriffen Sinn und Bedeutung verschaffen, wenn ihnen nicht irgend eine Anschauung (welche zuletzt immer ein Beispiel aus irgend einer möglichen Erfahrung seyn muss) untergelegt würde? Wenn wir hernach von dieser concreten Verstandeshandlung die Beimischung des Bildes, zuerst der zufälligen Wahrnehmuug durch Sinne, dann sogar die reine sinnliche Anschauung überhaupt weglassen: so bleibt jener reine Verstandesbegriff übrig, dessen Umfang nun erweitert ist, und eine Regel des Denkens überhaupt enthält. Auf solche Weise ist selbst die allgemeine Logik zu Stande gekommen; und manche heuristische Methode zu denken, liegt in dem Erfahrungsgebrauche unseres Verstandes und der Vernunft vielleicht noch verborgen, welche, wenn wir sie behutsam aus jener Erfahrung auszuziehen verständen, die Philosophie wohl mit mancher nützlichen Maxime, selbst im abstracten Denken, bereichern könnte.

Von dieser Art ist der Grundsatz, zu dem der selige Mendelssohn, so viel ich weiss, nur in seinen letzten Schriften (den Morgenstunden Seite 165—66, und dem Briefe an Lessing's Freunde Seite 33 und 67) sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Nothwendigkeit, im speculativen Gebrauche der Vernunft (welchem er sonst in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Evidenz der Demonstration

zutraute) durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den Gemeinsinn (Morgenstunden), bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand (an Lessing's Freunde) nannte, sich zu orientiren. Wer hätte denken sollen, dass dieses Geständniss nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des speculativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie so verderblich werden sollte (welches in der That unvermeidlich war), sondern dass selbst die gemeine gesunde Vernunft bei der Zweideutigkeit, worin er die Ausübung dieses Vermögens im Gegensatze mit der Speculation liess, in Gefahr gerathen würde, zum Grundsatze der Schwärmerei und der gänzlichen Entthronung der Vernunft zu dienen? Und doch geschah dieses in der Mendelssohn- und Jacobi'schen Streitigkeit, vornämlich durch die nicht unbedeutenden Schlüsse des scharfsinnigen Verfassers der Resultate*; wiewohl ich Keinem von Beiden die Absicht, eine so verderbliche Denkungsart in Gang zu bringen, beilegen will, sondern des Letztern Unternehmung lieber als *argumentum ad hominem* ansehe, dessen man sich zur blossen Gegenwehr zu bedienen wohl berechtigt ist, um die Blösse, die der Gegner giebt, zu dessen Nachtheil zu benutzen. Andererseits werde ich zeigen: dass es in der That blos die Vernunft, nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn, keine überschwängliche Anschauung unter dem Namen des Glaubens, worauf Tradition oder Offenbarung, ohne Einstimmung der Vernunft, gepfropft werden kann, sondern wie Mendelssohn standhaft und mit gerechtem Eifer behauptete, blos die eigentliche reine Menschenvernunft sey, wodurch er es nöthig fand und anpries, sich zu orientiren; ob zwar freilich hierbei der hohe Anspruch des speculativen

* Jacobi Briefe über die Lehre des Spinoza. Breslau 1785. — Jacobi wider Mendelssohn's Beschuldigung, betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. Leipzig. 1786. — Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Ebendas.

Vermögens derselben, vornämlich ihr allein gebietendes Ansehen (durch Demonstration), wegfallen, und ihr, so ferne sie speculativ ist, nichts weiter, als das Geschäft der Reinigung des gemeinen Vernunftbegriffes von Widersprüchen und die Vertheidigung gegen ihre eigenen sophistischen Angriffe auf die Maximen einer gesunden Vernunft, übrig gelassen werden muss. — Der erweiterte und genauer bestimmte Begriff des Sich-Orientirens kann uns behülflich seyn, die Maxime der gesunden Vernunft, in ihren Bearbeitungen zur Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, deutlich darzustellen.

Sich orientiren heisst, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont eintheilen) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiss, dass es nun die Mittagszeit ist, so weiss ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behufe bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subject, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein Gefühl, weil diese zwei Seiten äusserlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. Ohne dieses Vermögen: in der Beschreibung eines Cirkels, ohne an ihm irgend eine Verschiedenheit der Gegenstände zu bedürfen, doch die Bewegung von der Linken zur Rechten von der in entgegengesetzter Richtung zu unterscheiden, und dadurch eine Verschiedenheit in der Lage der Gegenstände *a priori* zu bestimmen, würde ich nicht wissen, ob ich Westen dem Südpuncte des Horizonts zur Rechten oder zur Linken setzen, und so den Kreis durch Norden und Osten bis wieder zu Süden vollenden sollte. Also orientire ich mich geographisch bei allen objectiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjectiven Unterscheidungsgrund; und, wenn in einem Tage durch ein Wunder alle Sternbilder zwar übrigens dieselbe Gestalt und eben dieselbe Stellung gegen einander behielten, nur dass die Richtung derselben, die sonst östlich war, jetzt westlich geworden wäre, so

würde in der nächsten sternhellen Nacht zwar kein menschliches Auge die geringste Veränderung bemerken, und selbst der Astronom, wenn er blos auf das, was er sieht, und nicht zugleich, was er fühlt, Acht gäbe, würde sich unvermeidlich desorientiren. So aber kommt ihm ganz natürlich das zwar durch die Natur angelegte, aber durch öftere Ausübung gewohnte Unterscheidungsvermögen durchs Gefühl der rechten und linken Hand zu Hülfe, und er wird, wenn er nur den Polarstern ins Auge nimmt, nicht allein die vorgegangene Veränderung bemerken, sondern sich auch ungeachtet derselben orientiren können.

Diesen geographischen Begriff des Verfahrens sich zu orientiren, kann ich nun erweitern, und darunter verstehen: sich in einem gegebenen Raum überhaupt, mithin blos mathematisch, orientiren. Im Finstern orientire ich mich in einem mir bekannten Zimmer, wenn ich nur einen einzigen Gegenstand, dessen Stelle ich im Gedächtniss habe, anfassen kann. Aber hier hilft mir offenbar nichts, als das Bestimmungsvermögen der Lagen nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde: denn die Objecte, deren Stelle ich finden soll, sehe ich gar nicht; und hätte Jemand mir zum Spasse alle Gegenstände, zwar in derselben Ordnung unter einander, aber links gesetzt, was vorher rechts war, so würde ich mich in einem Zimmer, wo sonst alle Wände ganz gleich wären, gar nicht finden können. So aber orientire ich mich bald durch das blosse Gefühl eines Unterschiedes meiner zwei Seiten, der rechten und der linken. Eben das geschieht, wenn ich zur Nachtzeit auf mir sonst bekannten Strassen, in denen ich jetzt kein Haus unterscheide, gehen und mich gehörig wenden soll.

Endlich kann ich diesen Begriff noch mehr erweitern, da er denn in dem Vermögen bestände, sich nicht blos im Raume, d. i. mathematisch, sondern überhaupt im Denken, d. i. logisch zu orientiren. Man kann nach der Analogie leicht errathen, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft seyn werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend

sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Object der Anschauung, sondern blos Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objectiven Gründen der Erkenntniss, sondern lediglich nach einem subjectiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urtheilsvermögens, ihre Urtheile unter eine bestimmte Maxime zu bringen *. Dies subjective Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, ist kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses. Man kann vor allem Irrthum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urtheilen, wo man nicht so viel weiss, als zu einem bestimmenden Urtheile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrthümer in unserer Erkenntniss. Aber, wo es nicht so willkührlich ist, ob man über etwas bestimmt urtheilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfniss, und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urtheilen nothwendig macht; und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urtheil erforderlichen Stücke uns einschränkt: da ist eine Maxime nöthig, wornach wir unser Urtheil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt seyn. Wenn denn vorher schon ausgemacht ist, dass es hier keine Anschauung vom Objecte, nicht einmal etwas mit diesem Gleichartiges geben könne, wodurch wir unsern erweiterten Begriffen den ihnen angemessenen Gegenstand darstellen, und diese also ihrer realen Möglichkeit wegen sichern könnten; so wird für uns nichts weiter zu thun übrig seyn, als zuerst den Begriff, mit welchem wir uns über alle mögliche Erfahrung hinaus wagen wollen, wohl zu prüfen, ob er auch von Widersprüchen frei sey; und dann wenigstens das Verhältniss des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandes-

* Sich im Denken überhaupt orientiren, heisst also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen.

begriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Übersinnliches, wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft, denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen, anstatt zu denken.

Allein hierdurch, nämlich durch den blossen Begriff, ist doch noch nichts in Ansehung der Existenz dieses Gegenstandes, und der wirklichen Verknüpfung desselben mit der Welt (dem Inbegriffe aller Gegenstände möglicher Erfahrung) ausgerichtet. Nun aber tritt das Recht des Bedürfnisses der Vernunft ein, als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaassen darf; und folglich sich im Denken, im unermesslichen und für uns mit dicker Nacht erfülltem Raume des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfniss zu orientiren.

Es lässt sich manches Übersinnliche denken (denn Gegenstände der Sinne füllen doch nicht das ganze Feld aller Möglichkeit aus), wo die Vernunft gleichwohl kein Bedürfniss fühlt, sich bis zu demselben zu erweitern, viel weniger dessen Daseyn anzunehmen. Die Vernunft findet an den Ursachen in der Welt, welche sich den Sinnen offenbaren (oder wenigstens von derselben Art sind, als die, welche sich ihnen offenbaren), Beschäftigung genug, um nicht den Einfluss reiner geistiger Naturwesen zu deren Behuf nöthig zu haben; deren Annehmung vielmehr ihrem Gebrauche nachtheilig seyn würde. Denn, da wir von den Gesetzen, nach welchen solche Wesen wirken mögen, nichts, von jenen aber, nämlich den Gegenständen der Sinne, Vieles wissen, wenigstens noch zu erfahren hoffen können: so würde durch solche Voraussetzung dem Gebrauche der Vernunft vielmehr Abbruch geschehen. Es ist also gar kein Bedürfniss, es ist vielmehr blosser Vorwitz, der auf nichts als Träumerei ausläuft, darnach zu forschen, oder mit Hirngespinnsten der Art zu spielen. Ganz anders ist es mit dem Begriffe von einem ersten Urwesen, als oberster Intelligenz,

und zugleich als dem höchsten Gute, bewandt. Denn nicht allein, dass unsere Vernunft schon ein Bedürfniss fühlt, den Begriff des Uneingeschränkten dem Begriffe alles Eingeschränkten, mithin aller anderen Dinge*, zum Grunde

* Da die Vernunft zur Möglichkeit aller Dinge Realität als gegeben vorauszusetzen bedarf, und die Verschiedenheit der Dinge durch ihnen anhängende Negationen nur als Schranken betrachtet; so sieht sie sich genöthigt, eine einzige Möglichkeit, nämlich die des uneingeschränkten Wesens als ursprünglich zu Grunde zu legen, alle andern aber als abgeleitet zu betrachten. Da auch die durchgängige Möglichkeit eines jeden Dinges durchaus im Ganzen aller Existenz angetroffen werden muss, wenigstens der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung die Unterscheidung des Möglichen vom Wirklichen unserer Vernunft nur auf solche Art möglich macht; so finden wir einen subjectiven Grund der Nothwendigkeit, d. i. ein Bedürfniss unserer Vernunft selbst, aller Möglichkeit das Daseyn eines allerrealsten (höchsten) Wesens zum Grunde zu legen. So entspringt nun der Cartesiansche Beweis vom Daseyn Gottes; indem subjective Gründe, etwas für den Gebrauch der Vernunft (der im Grunde immer nur ein Erfahrungsgebrauch bleibt) voraus zu setzen, für objectiv — mithin Bedürfniss für Einsicht — gehalten werden. So ist es mit diesem, so ist es mit allen Beweisen des würdigen Mendelssohn in seinen Morgenstunden bewandt. Sie leisten nichts zum Behuf einer Demonstration. Darum sind sie aber keinesweges unnütz. Denn nicht zu erwähnen, welchen schönen Anlass diese überaus scharfsinnigen Entwickelungen der subjectiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft, zu der vollständigen Erkenntniss dieses unsers Vermögens geben, als zu welchem Behuf sie bleibende Beispiele sind: so ist das Fürwahrhalten aus subjectiven Gründen des Gebrauchs der Vernunft, wenn uns objective mangeln, und wir dennoch zu urtheilen genöthigt sind, immer noch von grosser Wichtigkeit; nur müssen wir das, was nur abgenöthigte Voraussetzung ist, nicht für freie Einsicht ausgeben, um dem Gegner, mit dem wir uns aufs Dogmatisiren eingelassen haben, nicht ohne Noth Schwächen darzubieten, deren er sich zu unserem Nachtheil bedienen kann. Mendelssohn dachte wohl nicht daran, dass das Dogmatisiren mit der reinen Vernunft im Felde des Übersinnlichen der gerade Weg zur philosophischen Schwärmerei sey, und dass nur Kritik eben desselben Vernunftvermögens diesem Übel gründlich abhelfen könne. Zwar kann die Disciplin der scholastischen Methode (der Wolf'schen z. B., die er darum auch anrieth), da alle Begriffe durch Definitionen bestimmt, und alle Schritte durch Grundsätze gerechtfertigt werden müssen, diesen Unfug wirklich eine Zeit lang hemmen; aber keinesweges gänzlich abhalten. Denn mit welchem Rechte will man

zu legen; so geht dieses Bedürfniss auch auf die Voraussetzung des Daseyns desselben, ohne welche sie sich von der Zufälligkeit der Existenz der Dinge in der Welt, am wenigsten aber von der Zweckmässigkeit und Ordnung, die man in so bewundernswürdigem Grade (im Kleinen, weil es uns nahe ist, noch mehr, wie im Grossen) allenthalben antrifft, gar keinen befriedigenden Grund angeben kann. Ohne einen verständigen Urheber anzunehmen, lässt sich, ohne in lauter Ungereimtheiten zu verfallen, wenigstens kein verständlicher Grund davon angeben; und, ob wir gleich die Unmöglichkeit einer solchen Zweckmässigkeit ohne eine verständige Ursache nicht beweisen können (denn alsdann hätten wir hinreichende objective Gründe dieser Behauptung, und bedürften es nicht, uns auf den subjectiven zu berufen); so bleibt bei diesem Mangel der Einsicht doch ein genugsamer subjectiver Grund der Annehmung derselben darin, dass die Vernunft es bedarf: etwas, was ihr verständlich ist, voraus zu setzen, um diese gegebene Erscheinung daraus zu erklären, da Alles, womit sie sonst nur einen Begriff verbinden kann, diesem Bedürfnisse nicht abhilft.

Man kann aber das Bedürfniss der Vernunft als zwiefach ansehen; erstlich in ihrem theoretischen, zweitens in ihrem praktischen Gebrauch. Das erste Bedürfniss habe ich eben angeführt; aber man sieht wohl, dass es nur bedingt sey, d. i. wir müssen die Existenz Gottes annehmen, wenn wir über die ersten Ursachen alles Zufälligen, vornämlich in der Ordnung der wirklich in der Welt gelegten Zwecke, urtheilen wollen. Weit wichtiger ist das Bedürfniss der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche, weil es unbedingt ist, und wir die Existenz Gottes voraus zu setzen, nicht blos alsdenn genöthigt werden, wenn wir urtheilen wollen, sondern weil wir ur-

der Vernunft, der es einmal in jenem Felde, seinem eigenen Geständnisse nach, so wohl gelungen ist, verwehren, in eben demselben noch weiter zu gehen? und wo ist dann die Grenze, wo sie stehen bleiben muss?

theilen müssen. Denn der reine praktische Gebrauch der Vernunft besteht in der Vorschrift der moralischen Gesetze. Sie führen aber alle auf die Idee des höchsten Gutes, was in der Welt möglich ist, so ferne es allein durch Freiheit möglich ist: die Sittlichkeit; von der andern Seite auch auf das, was nicht blos auf menschliche Freiheit, sondern auch auf die Natur ankommt, nämlich auf die grösste Glückseligkeit, so ferne sie in Proportion der ersten ausgetheilt ist. Nun bedarf die Vernunft, ein solches abhängiges höchste Gut, und zum Behuf desselben eine oberste Intelligenz als höchstes unabhängiges Gut, anzunehmen: zwar nicht, um davon das verbindende Ansehen der moralischen Gesetze, oder die Triebfeder zu ihrer Beobachtung, abzuleiten (denn sie würden keinen moralischen Werth haben, wenn ihr Bewegungsgrund von etwas anderm, als von dem Gesetz allein, das für sich apodiktisch gewiss ist, abgeleitet würde); sondern nur, um dem Begriffe vom höchsten Gut objective Realität zu geben, d. i. zu verhindern, dass es zusammt der ganzen Sittlichkeit blos für ein blosses Ideal gehalten werde, wenn dasjenige nirgend existirte, dessen Idee die Moralität unzertrennlich begleitet.

Es ist also nicht Erkenntniss, sondern gefühltes* Bedürfniss der Vernunft, wodurch sich Mendelssohn (ohne sein Wissen) im speculativen Denken orientirte. Und, da dieses Leitungsmittel nicht ein objectives Princip der Vernunft, ein Grundsatz der Einsichten, sondern ein blos subjectives (d. i. eine Maxime) des ihr durch ihre Schranken allein erlaubten Gebrauchs, ein Folgesatz des Bedürfnisses ist, und für sich allein den ganzen Bestim-

* Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den Erkenntnisstrieb das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiermit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches kein moralisches Gesetz verursacht; denn dieses entspringt gänzlich aus der Vernunft; sondern durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft, verursacht oder gewirkt wird, indem der rege und doch freie Wille bestimmter Gründe bedarf.

mungsgrund unsers Urtheils über das Daseyn des höchsten Wesens ausmacht, von dem es nur ein zufälliger Gebrauch ist, sich in den speculativen Versuchen über denselben Gegenstand zu orientiren: so fehlte er hierin allerdings, dass er dieser Speculation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration Alles auszurichten. Die Nothwendigkeit des ersteren Mittels konnte nur statt finden, wenn die Unzulänglichkeit des letzteren völlig zugestanden war: ein Geständniss, zu welchem ihn seine Scharfsinnigkeit doch zuletzt würde gebracht haben, wenn mit einer längeren Lebensdauer ihm auch die den Jugendjahren mehr eigene Gewandtheit des Geistes, alte gewohnte Denkungsart nach Veränderung des Zustandes der Wissenschaften leicht umzuändern, wäre vergönnt gewesen. Indessen bleibt ihm doch das Verdienst: dass er darauf bestand, den letzten Probirstein der Zulässigkeit eines Urtheils hier, wie allerwärts, nirgend, als allein in der Vernunft zu suchen, sie mochte nun durch Einsicht oder blosses Bedürfniss und die Maxime ihrer eigenen Zuträglichkeit in der Wahl ihrer Sätze geleitet werden. Er nannte die Vernunft in ihrem letzteren Gebrauche die gemeine Menschenvernunft: denn dieser ist ihr eigenes Interesse jederzeit zuerst vor Augen, indess man aus dem natürlichen Geleise schon muss getreten seyn, um jenes zu vergessen, und müssig unter Begriffen in objectiver Rücksicht zu spähen, um blos sein Wissen, es mag nöthig seyn oder nicht, zu erweitern.

Da aber der Ausdruck: Ausspruch der gesunden Vernunft, in vorliegender Frage immer noch zweideutig ist, und entweder, wie ihn selbst Mendelssohn missverstand, für ein Urtheil aus Vernunfteinsicht, oder, wie ihn der Verfasser der Resultate zu nehmen scheint, ein Urtheil aus Vernunfteingebung genommen werden kann; so wird nöthig seyn, dieser Quelle der Beurtheilung eine andere Benennung zu geben, und keine ist ihr angemessener, als die eines Vernunftglaubens. Ein jeder Glaube, selbst der historische muss zwar vernünftig

seyn (denn der letzte Probirstein der Wahrheit ist immer die Vernunft); allein ein Vernunftglaube ist der, welcher sich auf keine andere Data gründet, als die, welche in der reinen Vernunft enthalten sind. Aller Glaube ist nun ein subjectiv zureichendes, objectiv aber mit Bewusstseyn unzureichendes Fürwahrhalten; also wird er dem Wissen entgegengesetzt. Andererseits, wenn aus objectiven, obzwar mit Bewusstseyn unzureichenden, Gründen etwas für wahr gehalten, mithin blos gemeint wird; so kann dieses Meinen doch durch allmälige Ergänzung in derselben Art von Gründen endlich ein Wissen werden. Dagegen wenn die Gründe des Fürwahrhaltens ihrer Art nach gar nicht objectiv gültig sind, so kann der Glaube durch keinen Gebrauch der Vernunft jemals ein Wissen werden. Der historische Glaube z. B. von dem Tode eines grossen Mannes, den einige Briefe berichten, kann ein Wissen werden, wenn die Obrigkeit des Orts denselben, sein Begräbniss, Testament u. s. w. meldet. Dass daher etwas historisch blos auf Zeugnisse für wahr gehalten, d. i. geglaubt wird, z. B. dass eine Stadt Rom in der Welt sey; und doch derjenige, der niemals da gewesen, sagen kann: ich weiss, und nicht blos ich glaube, es existire ein Rom, das steht ganz wohl beisammen. Dagegen kann der reine Vernunftglaube durch alle natürliche Data der Vernunft und Erfahrung niemals in ein Wissen verwandelt werden, weil der Grund des Fürwahrhaltens hier blos subjectiv, nämlich ein nothwendiges Bedürfniss der Vernunft ist (und, so lange wir Menschen sind, immer bleiben wird), das Daseyn eines höchsten Wesens nur vorauszusetzen, nicht zu demonstriren. Dieses Bedürfniss der Vernunft zu ihrem sie befriedigenden theoretischen Gebrauche würde nichts anders als reine Vernunfthypothese seyn, d. i. eine Meinung, die aus subjectiven Gründen zum Fürwahrhalten zureichend wäre; darum, weil man gegebene Wirkungen zu erklären niemals einen andern als diesen Grund erwarten kann, und die Vernunft doch einen Erklärungsgrund bedarf. Da-

gegen der Vernunftglaube, der auf dem Bedürfniss ihres Gebrauchs in praktischer Absicht beruht, ein Postulat der Vernunft heissen könnte: nicht, als ob es eine Einsicht wäre, welche aller logischen Forderung zur Gewissheit Genüge thäte, sondern weil dieses Fürwahrhalten (wenn in dem Menschen Alles nur moralisch gut bestellt ist) dem Grade nach keinem Wissen nachsteht *, ob es gleich der Art nach davon völlig unterschieden ist.

Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Compass, wodurch der speculative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg, sowohl in theoretischer als praktischer Absicht, dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung, zum Grunde gelegt werden muss.

Der Begriff von Gott, und selbst die Überzeugung von seinem Daseyn, kann nur allein in der Vernunft angetroffen werden, von ihr allein ausgehen, und weder durch Eingebung, noch durch eine ertheilte Nachricht, von noch so grosser Auctorität, zuerst in uns kommen. Widerfährt mir eine unmittelbare Anschauung von einer solchen Art, als sie mir die Natur, so weit ich sie kenne, gar nicht liefern kann: so muss doch ein Begriff von Gott zur Richtschnur dienen, ob diese Erscheinung auch mit allem dem übereinstimme, was zu dem Charakteristischen einer Gott-

* Zur Festigkeit des Glaubens gehört das Bewusstseyn seiner Unveränderlichkeit. Nun kann ich völlig gewiss seyn, dass mir Niemand den Satz: Es ist ein Gott, werde widerlegen können; denn wo will er diese Einsicht hernehmen? Also ist es mit dem Vernunftglauben nicht so, wie mit dem historischen bewandt, bei dem es immer noch möglich ist, dass Beweise zum Gegentheil aufgefunden würden, und wo man sich immer noch vorbehalten muss, seine Meinung zu ändern, wenn sich unsere Kenntniss der Sachen erweitern sollte.

heit erforderlich ist. Ob ich gleich nun gar nicht einsehe, wie es möglich sey, dass irgend eine Erscheinung dasjenige auch nur der Qualität nach darstelle, was sich immer nur denken, niemals aber anschauen lässt; so ist doch wenigstens so viel klar, dass: um nur zu urtheilen, ob das Gott sey, was mir erscheint, was auf mein Gefühl innerlich oder äusserlich wirkt, ich ihn an meinen Vernunftbegriff von Gott halten und darnach prüfen müsse, nicht ob er diesem adäquat sey, sondern blos ob er ihm nicht widerspreche. Eben so: wenn auch bei Allem, wodurch er sich mir unmittelbar entdeckte, nichts angetroffen würde, was jenem Begriffe widerspräche; so würde dennoch diese Erscheinung, Anschauung, unmittelbare Offenbarung, oder wie man sonst eine solche Darstellung nennen will, das Daseyn eines Wesens niemals beweisen, dessen Begriff (wenn er nicht unsicher bestimmt, und daher der Beimischung alles möglichen Wahnes unterworfen werden soll) Unendlichkeit der Grösse nach zur Unterscheidung von allem Geschöpfe fordert, welchem Begriffe aber gar keine Erfahrung oder Anschauung adäquat seyn, mithin auch niemals das Daseyn eines solchen Wesens unzweideutig beweisen kann. Vom Daseyn des höchsten Wesens kann also Niemand durch irgend eine Anschauung zuerst überzeugt werden; der Vernunftglaube muss vorhergehen, und alsdann könnten allenfalls gewisse Erscheinungen oder Eröffnungen Anlass zur Untersuchung geben, ob wir das, was zu uns spricht, oder sich uns darstellt, wohl befugt sind, für eine Gottheit zu halten, und, nach Befinden, jenen Glauben bestätigen.

Wenn also der Vernunft in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, als das Daseyn Gottes und die künftige Welt, das ihr zustehende Recht zuerst zu sprechen bestritten wird, so ist aller Schwärmerei, Aberglauben, ja selbst der Atheisterei eine weite Pforte geöffnet. Und doch scheint in der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Streitigkeit Alles auf diesen Umsturz, ich weiss nicht recht, ob blos der Vernunfteinsicht und

des Wissens (durch vermeinte Stärke in der Speculation), oder auch sogar des Vernunftglaubens, und dagegen auf die Errichtung eines andern Glaubens, den sich ein Jeder nach seinem Belieben machen kann, angelegt. Man sollte beinahe auf das Letztere schliessen, wenn man den Spinozistischen Begriff von Gott, als den einzigen, mit allen Grundsätzen der Vernunft übereinstimmigen*, und dennoch verwerflichen Begriff aufgestellt sieht. Denn ob

* Es ist kaum zu begreifen, wie gedachte Gelehrte in der Kritik der reinen Vernunft Vorschub zum Spinozism finden konnten. Die Kritik beschneidet dem Dogmatism gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände, und der Spinozism ist hierin so dogmatisch, dass er sogar mit dem Mathematiker in Ansehung der Strenge des Beweises wetteifert. Die Kritik beweist: dass die Tafel der reinen Verstandesbegriffe alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse; der Spinozism spricht von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem Accidens, das doch zugleich für sich als Subject existirt: ein Begriff, der sich im menschlichen Verstande gar nicht findet und sich auch in ihn nicht bringen lässt. Die Kritik zeigt: es reiche noch lange nicht zur Behauptung der Möglichkeit eines selbst gedachten Wesens zu, dass in seinem Begriffe nichts Widersprechendes sey (wiewohl es alsdann nöthigenfalls allerdings erlaubt bleibt, diese Möglichkeit anzunehmen); der Spinozism giebt aber vor, die Unmöglichkeit eines Wesens einzusehen, dessen Idee aus lauter reinen Verstandesbegriffen besteht, wovon man nur alle Bedingungen der Sinnlichkeit abgesondert hat, worin also niemals ein Widerspruch angetroffen werden kann, und vermag doch diese über alle Grenzen gehende Anmaassung durch gar nichts zu unterstützen. Eben um dieser willen führt der Spinozism gerade zur Schwärmerei. Dagegen giebt es kein einziges sicheres Mittel, alle Schwärmerei mit der Wurzel auszurotten, als jene Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens. — Eben so findet ein anderer Gelehrter in der Kritik der reinen Vernunft eine Skepsis, obgleich die Kritik eben darauf hinausgeht, etwas Gewisses und Bestimmtes in Ansehung des Umfanges unserer Erkenntniss *a priori* fest zu setzen. Ingleichen eine Dialektik in den kritischen Untersuchungen, welche doch darauf angelegt sind, die unvermeidliche Dialektik, womit die allerwärts dogmatisch geführte reine Vernunft sich selbst verfängt und verwickelt, aufzulösen und auf immer zu vertilgen. Die Neuplatoniker, die sich Eklektiker nannten, weil sie ihre eigenen Grillen allenthalben in älteren Autoren zu finden wussten, wenn sie solche vorher hineingetragen hatten, verfuhren gerade eben so; es geschieht also in so ferne nichts Neues unter der Sonne.

es sich gleich mit dem Vernunftglauben ganz wohl verträgt, einzuräumen: dass speculative Vernunft selbst nicht einmal die Möglichkeit eines Wesens, wie wir uns Gott denken müssen, einzusehen im Stande sey; so kann es doch mit gar keinem Glauben und überall mit keinem Fürwahrhalten eines Daseyns zusammen bestehen, dass Vernunft gar die Unmöglichkeit eines Gegenstandes einsehen, und dennoch, aus anderen Quellen, die Wirklichkeit desselben erkennen könnte.

Männer von Geistesfähigkeiten und von erweiterten Gesinnungen! Ich verehre Eure Talente und liebe Euer Menschengefühl. Aber habt Ihr auch wohl überlegt, was Ihr thut, und wo es mit Euren Angriffen auf die Vernunft hinaus will? Ohne Zweifel wollt Ihr, dass Freiheit zu denken ungekränkt erhalten werde; denn ohne diese würde es selbst mit Euren freien Schwüngen des Genies bald ein Ende haben. Wir wollen sehen, was aus dieser Denkfreiheit natürlicher Weise werden müsse, wenn ein solches Verfahren, als Ihr beginnt, überhand nimmt.

Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit Andern, denen wir unsere, und die uns ihre Gedanken mittheilen, dächten! Also kann man wohl sagen, dass diejenige äussere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzutheilen, den Menschen entreisst, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme, das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann.

Zweitens wird die Freiheit zu denken auch in der Bedeutung genommen, dass ihr der Gewissenszwang entgegengesetzt ist; wo ohne alle äussere Gewalt in Sa-

chen der Religion sich Bürger über andere zu Vormündern aufwerfen, und, statt Argument, durch vorgeschriebene mit ängstlicher Furcht vor der Gefahr einer eigenen Untersuchung begleitete Glaubensformeln, alle Prüfung der Vernunft durch frühen Eindruck auf die Gemüther zu verbannen wissen.

Drittens bedeutet auch Freiheit im Denken die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als: die sie sich selbst giebt; und ihr Gegentheil ist die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft (um dadurch, wie das Genie wähnt, weiter zu sehen, als unter der Einschränkung durch Gesetze). Die Folge davon ist natürlicher Weise diese: dass, wenn die Vernunft dem Gesetze nicht unterworfen seyn will, das sie sich selbst giebt, sie sich unter das Joch der Gesetze beugen muss, die ihr ein Anderer giebt; denn ohne irgend ein Gesetz kann gar nichts, selbst nicht der grösste Unsinn, sein Spiel lange treiben. Also ist die unvermeidliche Folge der erklärten Gesetzlosigkeit im Denken (einer Befreiung von den Einschränkungen durch die Vernunft) diese: dass Freiheit zu denken zuletzt dadurch eingebüsst, und, weil nicht etwa Unglück, sondern wahrer Übermuth daran Schuld ist, im eigentlichen Sinne des Worts verscherzt wird.

Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert bald auch Andere durch Machtsprüche und grosse Erwartungen, und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame und schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei; jene Günstlinge der gütigen Natur aber, Erleuchtung. Weil indessen bald eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muss, indem, da Vernunft

allein für Jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt; so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äussere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfänglich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte, die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form, und dadurch in einen Ruhestand bringen lässt.

Weil gleichwohl die menschliche Vernunft immer noch nach Freiheit strebt, so muss, wenn sie einmal die Fesseln zerbricht, ihr erster Gebrauch einer lange entwöhnten Freiheit in Missbrauch, und vermessenes Zutrauen auf Unabhängigkeit ihres Vermögens von aller Einschränkung ausarten, in eine Überredung von der Alleinherrschaft der speculativen Vernunft, die nichts annimmt, als was sich durch objective Gründe und dogmatische Überzeugung rechtfertigen kann, alles Übrige aber kühn wegleugnet. Die Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen Bedürfniss (Verzichtthuung auf Vernunftglauben) heisst nun Unglaube: nicht ein historischer; denn, den kann man sich gar nicht als vorsätzlich, mithin auch nicht als zurechnungsfähig denken (weil Jeder einem Factum, welches nur hinreichend bewährt ist, eben so gut als einer mathematischen Demonstration glauben muss, er mag wollen oder nicht): sondern ein Vernunftunglaube, ein misslicher Zustand des menschlichen Gemüths, der den moralischen Getetzen zuerst alle Kraft der Triebfedern auf das Herz, mit der Zeit sogar ihnen selbst alle Autorität benimmt, und die Denkungsart veranlasst, die man Freigeisterei nennt, d. i. den Grundsatz, gar keine Pflicht mehr zu erkennen. Hier mengt sich nun die Obrigkeit ins Spiel; damit nicht selbst bürgerliche Angelegenheiten in die grösste Unordnung kommen; und, da das behendeste und doch nachdrücklichste Mittel ihr gerade das beste ist, so hebt sie die Freiheit zu denken gar auf, und unterwirft dieses, gleich anderen Gewerben, den Landesverordnungen. Und

so zerstört Freiheit im Denken, wenn sie sogar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, endlich sich selbst.

Freunde des Menschengeschlechts, und dessen, was ihm am heiligsten ist! Nehmt an, was Euch nach sorgfältiger und aufrichtiger Prüfung am glaubwürdigsten scheint, es mögen nun Facta, es mögen Vernunftgründe seyn; nur streitet der Vernunft nicht das, was sie zum höchsten Gut auf Erden macht, nämlich das Vorrecht ab, der letzte Probirstein der Wahrheit* zu seyn. Widrigenfalls werdet Ihr, dieser Freiheit unwürdig, sie auch sicherlich einbüssen, und dieses Unglück noch dazu dem übrigen schuldlosen Theile über den Hals ziehen, der sonst wohl gesinnt gewesen wäre, sich seiner Freiheit gesetzmässig, und dadurch auch zweckmässig zum Weltbesten zu bedienen!

* Selbstdenken heisst, den obersten Probirstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen: und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung. Dazu gehört nun eben so viel nicht, als sich diejenigen einbilden, welche die Aufklärung in Kenntnisse setzen; da sie vielmehr ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines Erkenntnissvermögens ist, und öfter der, welcher an Kenntnissen überaus reich ist, im Gebrauche derselben am wenigsten aufgeklärt ist. Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauches zu machen? Diese Probe kann ein Jeder mit sich selbst anstellen; und er wird Aberglauben und Schwärmerei bei dieser Prüfung alsbald verschwinden sehen, wenn er gleich bei weitem die Kenntnisse nicht hat, beide aus objectiven Gründen zu widerlegen. Denn er bedient sich blos der Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft. Aufklärung in einzelnen Subjecten durch Erziehung zu gründen, ist also gar leicht; man muss nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu dieser Reflexion zu gewöhnen. Ein Zeitalter aber aufzuklären, ist sehr langwierig; denn es finden sich viel äussere Hindernisse, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erschweren.

XI.

EINIGE BEMERKUNGEN ZU JACOB'S PRÜFUNG DER MENDELSSOHN'SCHEN MORGENSTUNDEN.

1786.

„Als ich dem Herrn Professor **Kant** meinen Entschluss, die Prüfung der **Mendelssohn'schen** Morgenstunden herauszugeben, meldete, und ich in meinem Briefe unter andern der Stelle in den **Morgenstunden** S. 116. erwähnte, hatte Herr Professor **Kant** sogleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er mir nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusendete; wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichen Dank abstatte."

JACOB.

XI.

EINIGE BEMERKUNGEN ZU L. H. JACOB'S PRÜFUNG DER MENDELSSOHNSCHEN MORGENSTUNDEN.

1786.

Als ich dem Herrn Professor Kant meinen Entschluss, die Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden herauszugeben, eröfnete, und ich in meinem Briefe unter andern der Stelle in den Morgenstunden S. 116. erwähnte, hatte Herr Professor Kant zugleich die Güte, mir eine Berichtigung dieser Stelle zu meinem Buche zu versprechen, welche er nachher in diesem Aufsatz, worin noch weit mehr enthalten ist, zusandte, wofür ich ihm hier öffentlich meinen verbindlichsten Dank abstatte.

JACOB.

Wenn man die letzte Mendelssohn'sche, von ihm selbst herausgegebene Schrift liest, und das nicht im mindesten geschwächte Vertrauen dieses versuchten Philosophen auf die demonstrative Beweisart des wichtigsten aller Sätze der reinen Vernunft darin wahrnimmt, so geräth man in Versuchung, die engen Grenzen, welche scrupulöse Kritik diesem Erkenntnissvermögen setzt, wohl für ungegründete Bedenklichkeit zu halten, und durch die That alle Einwürfe gegen die Möglichkeit einer solchen Unternehmung für widerlegt anzusehen. Nun scheint es zwar einer guten und der menschlichen Vernunft unentbehrlichen Sache zum wenigsten nicht nachtheilig zu seyn, dass sie allenfalls auf Vermuthungen gegründet werde, die einer oder der andere für förmliche Beweise halten mag; denn man muss am Ende doch auf denselben Satz, es sey durch welchen Weg es wolle, kommen, weil Vernunft ihr selbst ohne denselben niemals völlig Genüge leisten kann. Allein es tritt hier eine wichtige Bedenklichkeit in Ansehung des Weges ein, den man einschlägt. Denn räumt man der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauch einmal das Vermögen ein, sich über die Grenzen des Sinnlichen hinaus durch Einsichten zu erweitern, so ist es nicht mehr möglich, sich blos auf diesen Gegenstand einzuschränken; und nicht genug, dass sie alsdann für alle Schwärmerei ein weites Feld geöffnet findet, so traut sie sich auch zu, selbst über die Möglichkeit eines höchsten Wesens (nach demjenigen Begriffe, den die Religion braucht) durch Vernünfteleien zu entscheiden, — wie wir davon an Spinoza und selbst zu unserer Zeit Beispiele antreffen — und so durch angemaassten Dogmatismus jenen Satz mit eben

der Kühnheit zu stürzen, mit welcher man ihn errichten zu können sich gerühmt hat; statt dessen, wenn diesem in Ansehung des Übersinnlichen durch strenge Kritik die Flügel beschnitten werden, jener Glaube in einer praktisch-wohlgegründeten, theoretisch aber unwiderleglichen Voraussetzung völlig gesichert seyn kann. Daher ist eine Widerlegung jener Anmaassungen, so gut sie auch gemeint seyn mögen, der Sache selbst, weit gefehlt nachtheilig zu seyn, vielmehr sehr beförderlich, ja unumgänglich nöthig.

Diese hat nun der Herr Verfasser des gegenwärtigen Werks übernommen, und, nachdem er mir ein kleines Probestück desselben mitgetheilt hat, welches von seinem Talent der Einsicht sowohl als Popularität zeugt, mache ich mir ein Vergnügen, diese Schrift mit einigen Betrachtungen, welche in diese Materie einschlagen, zu begleiten.

In den Morgenstunden bedient sich der scharfsinnige Mendelssohn, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu seyn, zweier Kunststücke, deren sich auch wohl sonst bequeme Richter zu bedienen pflegen, nämlich, den Streit entweder gütlich beizulegen, oder ihn, als für gar keinen Gerichtshof gehörig, abzuweisen.

Die erste Maxime steht S. 214. erste Auflage: „Sie wissen, wie sehr ich geneigt bin, alle Streitigkeiten der philosophischen Schulen für blosse Wortstreitigkeiten zu erklären, oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten;" und dieser Maxime bedient er sich fast durch alle polemische Artikel des ganzen Werks. Ich bin hingegen einer ganz entgegengesetzten Meinung, und behaupte, dass in Dingen, worüber man, vornämlich in der Philosophie, eine geraume Zeit hindurch gestritten hat, niemals eine Wortstreitigkeit zum Grunde gelegen habe, sondern immer eine wahrhafte Streitigkeit über Sachen. Denn, obgleich in jeder Sprache einige Worte in mehrerer und verschiedener Bedeutung gebraucht werden, so kann es doch gar nicht

lange währen, bis die, welche sich im Gebrauche desselben anfangs veruneinigt haben, den Missverstand bemerken, und sich an deren statt anderer bedienen: dass es also am Ende eben so wenig wahre Homonyma als Synonyma giebt. So suchte Mendelssohn den alten Streit über Freiheit und Naturnothwendigkeit in Bestimmungen des Willens (Berl. M. S. Jul. 1783.) auf blossen Wortstreit zurück zu führen, weil das Wort Müssen in zweierlei verschiedener Bedeutung (theils blos objectiver, theils subjectiver) gebraucht wird; aber es ist (um mit Hume zu reden), als ob er den Durchbruch des Oceans mit einem Strohwisch stopfen wollte. Denn schon längst haben Philosophen diesen leicht missbrauchten Ausdruck verlassen, und die Streitfrage auf die Formel gebracht, die jener allgemeiner ausdrückt: ob die Begebenheiten in der Welt (worunter auch unsere willkührlichen Handlungen gehören) in der Reihe der vorhergehenden wirkenden Ursachen bestimmt seyen, oder nicht; und da ist es offenbar nicht mehr Wortstreit, sondern ein wichtiger, durch dogmatische Metaphysik niemals zu entscheidender Streit. Dieses Kunststücks bedient sich der subtile Mann nun fast allenthalben in seinen Morgenstunden, wo es mit der Auflösung der Schwierigkeiten nicht recht fort will: es ist aber zu besorgen: dass, indem er künstelt, allenthalben Logomachie zu ergrübeln, er selbst dagegen in Logodädalie verfalle, über welche der Philosophie nichts nachtheiligers widerfahren kann.

Die zweite Maxime geht darauf hinaus, die Nachforschung der reinen Vernunft auf einer gewissen Stufe (die lange noch nicht die höchste ist) dem Scheine nach gesetzmässig zu hemmen und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen. In den Morgenstunden S. 116. heisst es: „Wenn ich Euch sage, was ein Ding wirkt oder leidet, so fragt nicht weiter, was es ist? Wenn ich Euch sage, was ihr Euch von einem Dinge für einen Begriff zu machen habt; so hat die fernere Frage, was dieses Ding an sich selbst sey? weiter keinen Verstand etc.“ Wenn ich aber doch (wie in den metaphysischen Anfangsgründen

der Naturwissenschaften gezeigt worden) einsehe, dass wir von der körperlichen Natur nichts anders erkennen, als den Raum (der noch gar nichts Existirendes, sondern blos die Bedingung zu Örtern ausserhalb einander, mithin zu blossen äusseren Verhältnissen ist), das Ding im Raume ausserdem, dass auch Raum in ihm (d. i. es selbst ausgedehnt) ist, keine andere Wirkung als Bewegung (Veränderung des Orts, mithin blosser Verhältnisse), folglich keine andere Kraft, oder leidende Eigenschaft, als bewegende Kraft und Beweglichkeit (Veränderung äusserer Verhältnisse) zu erkennen giebt; so mag mir Mendelssohn, oder jeder Andere an seiner Stelle doch sagen, ob ich glauben könne, ein Ding nach dem, was es ist, zu erkennen, wenn ich weiter nichts von ihm weiss, als dass es etwas sey, das in äusseren Verhältnissen ist, in welchem selbst äussere Verhältnisse sind, dass jene an ihm, und durch dasselbe an anderen, verändert werden können, so dass der Grund dazu (bewegende Kraft) in denselben liegt, mit einem Worte, ob, da ich nichts als Beziehungen von Etwas kenne, auf etwas Anderes, davon ich gleichfalls nur äussere Beziehungen wissen kann, ohne dass mir irgend etwas Inneres gegeben ist, oder gegeben werden kann, ob ich da sagen könne, ich habe einen Begriff vom Dinge an sich, und ob nicht die Frage ganz rechtmässig sey: was denn das Ding, das in allen diesen Verhältnissen das Subject ist, an sich selbst sey. Eben dieses lässt sich auch gar wohl an dem Erfahrungsbegriff unserer Seele darthun, dass er blosse Erscheinungen des inneren Sinnes enthalte und noch nicht den bestimmten Begriff des Subjectes selbst, allein es würde mich hier in zu grosse Weitläufigkeit führen.

Freilich, wenn wir Wirkungen eines Dinges kennten, die in der That Eigenschaften eines Dinges an sich selbst seyn können, so dürfen wir nicht ferner fragen, was das Ding noch ausser diesen Eigenschaften an sich sey; denn es ist alsdann gerade das, was durch jene Eigenschaften gegeben ist. Nun wird man fordern, ich solle doch der-

gleichen Eigenschaften und wirkende Kräfte angeben, damit man sie und durch sie Dinge an sich von blossen Erscheinungen unterscheiden könne. Ich antworte: dieses ist schon längst und zwar von Euch selbst geschehen.

Besinnt Euch nur, wie Ihr den Begriff von Gott, als höchster Intelligenz, zu Stande bringt. Ihr denkt Euch in ihm lauter wahre Realität, d. i. etwas, das nicht blos (wie man gemeiniglich dafür hält) den Negationen entgegengesetzt wird, sondern auch und vornämlich den Realitäten in der Erscheinung *(realitas Phaenomenon)*, dergleichen alle sind, die uns durch Sinne gegeben werden müssen, und eben darum *realitas apparens* (wiewohl nicht mit einem ganz schicklichen Ausdrucke) genannt werden. Nun vermindert alle diese Realitäten (Verstand, Wille, Seligkeit, Macht etc.) dem Grade nach, so bleiben sie doch der Art (Qualität) nach immer dieselben, so habt Ihr Eigenschaften der Dinge an sich selbst, die Ihr auch auf andere Dinge ausser Gott anwenden könnt. Keine andere könnt Ihr Euch denken, und alles Übrige ist nur Realität in der Erscheinung (Eigenschaft eines Dinges als Gegenstandes der Sinne), wodurch Ihr niemals ein Ding denkt, wie es an sich selbst ist. Es scheint zwar befremdlich, dass wir unsere Begriffe von Dingen an sich selbst nur dadurch gehörig bestimmen können, dass wir alle Realität zuerst auf den Begriff von Gott reduciren, und so, wie er darin statt findet, allererst auch auf andre Dinge als Dinge an sich anwenden sollen. Allein jenes ist lediglich das Scheidungsmittel alles Sinnlichen, und der Erscheinung von dem, was durch den Verstand, als zu Sachen an sich selbst gehörig, betrachtet werden kann. — Also kann nach allen Kenntnissen, die wir immer nur durch Erfahrung von Sachen haben mögen, die Frage: was denn ihre Objecte als Dinge an sich selbst seyn mögen? ganz und gar nicht für sinnleer gehalten werden.

Die Sachen der Metaphysik stehen jetzt auf einem solchen Fusse, die Acten zur Entscheidung ihrer Streitig-

keiten liegen beinahe schon zum Spruche fertig, so dass es nur noch ein wenig Geduld und Unparteilichkeit im Urtheile bedarf, um es vielleicht zu erleben, dass sie endlich einmal ins Reine werden gebracht werden.

XII.

ÜBER

EINE ENTDECKUNG,

NACH DER

ALLE NEUE

KRITIK DER REINEN VERNUNFT

DURCH EINE ÄLTERE

ENTBEHRLICH GEMACHT WERDEN SOLL.

1790.

Herr **Eberhard** hat die Entdeckung gemacht, dass, wie sein philosophisches Magazin, erster Band, Seite 289 besagt: „die **Leibnitz**'sche Philosophie eben sowohl eine Vernunftkritik enthalte, als die neuerliche, wobei sie dennoch einen auf genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen gegründeten Dogmatism einführe, mithin alles Wahre der letzteren, überdies aber noch mehr, in einer gegründeten Erweiterung des Gebiets des Verstandes, enthalte.“ Wie es nun zugegangen sey, dass man diese Sachen in der Philosophie des grossen Mannes und ihrer Tochter der **Wolf'schen** nicht schon längst gesehen hat, erklärt er zwar nicht; allein wie viele für neu gehaltene Entdeckungen sehen jetzt nicht geschickte Ausleger ganz klar in den Alten, nachdem ihnen gezeigt worden, wornach sie sehen sollen.

Allein mit dem Fehlschlagen des Anspruchs auf Neuigkeit möchte es noch hingehen, wenn nur die ältere Kritik in ihrem Ausgange nicht das gerade Widerspiel der neuen enthielte; denn in diesem Falle würde das *argumentum ad verecundiam* (wie es **Locke** nennt), dessen sich auch Herr Eberhard, aus Furcht, seine eigene möchten nicht zulangen, klüglich (bisweilen auch wie S. 298 mit Wortverdrehungen) bedient, der Aufnahme der letztern ein grosses Hinderniss seyn. Allein es ist mit dem Widerlegen reiner Vernunftsätze durch **Bücher** (die doch selbst aus keinen andern Quellen geschöpft seyn konnten, als denen, welchen wir eben so nahe sind, als ihre Verfasser) eine missliche Sache. Herr Eberhard konnte, so scharfsichtig er auch ist, doch für diesmal vielleicht nicht recht gesehen haben. Überdies spricht er bisweilen (wie S. 381 und 393 die Anmerk.) so,

als ob er sich für Leibnitz eben nicht verbürgen wolle. Am Besten ist es also: wir lassen diesen berühmten Mann aus dem Spiel, und nehmen die Sätze, die Herr Eberhard auf dessen Namen schreibt und zu Waffen wider die Kritik braucht, für seine eigene Behauptungen; denn sonst gerathen wir in die schlimme Lage, dass die Streiche, die er in fremdem Namen führt, uns, diejenigen aber, wodurch wir sie, wie billig, erwidern, einen grossen Mann treffen möchten, welches uns nur bei den Verehrern desselben Hass zuziehen dürfte.

Das Erste, worauf wir in diesem Streithandel zu sehen haben, ist, nach dem Beispiele der Juristen in der Führung eines Processes, das Formale. Hierüber erklärt sich Herr Eberhard S. 255 auf folgende Art: „Nach der Einrichtung, die diese Zeitschrift mit sich bringt, ist es sehr wohl erlaubt: dass wir unsere Tagereisen nach Belieben abbrechen und wieder fortsetzen, dass wir vorwärts und rückwärts gehen und nach allen Richtungen ausbeugen können.“ — Nun kann man wohl einräumen: dass ein Magazin in seinen verschiedenen Abtheilungen und Verschlägen gar verschiedene Sachen enthalte (so wie auch in diesem auf eine Abhandlung über die logische Wahrheit unmittelbar ein Beitrag zur Geschichte der Bärte, auf diesen ein Gedicht folgt); allein dass in einer und derselben Abtheilung ungleichartige Dinge durch einander gemengt werden, oder das Hinderste zu vorderst und das Unterste zu oberst gebracht werde, vornämlich wenn es, wie hier der Fall ist, die Gegeneinanderstellung zweier Systeme betrifft, wird Herr Eberhard schwerlich durch die Eigenthümlichkeit eines Magazins (welches alsdenn eine Gerüllkammer seyn würde) rechtfertigen können: in der That ist er auch weit entfernt, so zu urtheilen.

Diese vorgeblich kunstlose Zusammenstellung der Sätze ist in der That sehr planmässig angelegt, um den Leser, ehe noch der Probierstein der Wahrheit ausgemacht ist und er also noch keinen hat, für Sätze, die einer scharfen Prüfung bedürfen, zum Voraus einzunehmen, und nachher

die Gültigkeit des Probiersteins, der hintennach gewählt wird, nicht, wie es doch seyn sollte, aus seiner eigenen Beschaffenheit, sondern durch jene Sätze, an denen er die Probe hält (nicht die an ihm die Probe halten), zu beweisen. Es ist ein künstliches *ὑϛερον προτερον*, welches absichtlich dazu helfen soll, der Nachforschung der Elemente unserer Erkenntniss *a priori* und des Grundes ihrer Gültigkeit in Ansehung der Objecte, vor aller Erfahrung, mithin der Deduction ihrer objectiven Realität, (als langwierigen und schweren Bemühungen) mit guter Manier auszuweichen, und, wo möglich, durch Einen Federzug die Kritik zu vernichten, zugleich aber für einen unbegrenzten Dogmatism der reinen Vernunft Platz zu machen. Denn bekanntlich fängt die Kritik des reinen Verstandes von dieser Nachforschung an, welche die Auflösung der allgemeinen Frage zum Zwecke hat: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? und nur nach einer mühevollen Erörterung aller dazu erforderlichen Bedingungen kann sie zu dem entscheidenden Schlusssatze gelangen: dass keinem Begriffe seine objective Realität anders gesichert werden könne, als so ferne er in einer ihm correspondirenden Anschauung (die für uns jederzeit sinnlich ist) dargestellt werden kann, mithin über die Grenze der Sinnlichkeit, folglich auch der möglichen Erfahrung hinaus, es schlechterdings keine Erkenntniss, d. i. keine Begriffe, von denen man sicher ist, dass sie nicht leer sind, geben könne. — Das Magazin fängt von der Widerlegung dieses Satzes durch den Beweis des Gegentheils an: nämlich dass es allerdings Erweiterung der Erkenntniss über Gegenstände der Sinne hinaus gebe, und endigt mit der Untersuchung, wie dergleichen durch synthetische Sätze *a priori* möglich sey.

Eigentlich besteht also die Handlung des ersten Bandes des Eberhard'schen Magazins aus zwei Acten. Im ersten soll die objective Realität unserer Begriffe des Nichtsinnlichen dargethan, im andern die Aufgabe, wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind, aufgelöst werden. Denn was den Satz des zureichenden Grundes anlangt, den er schon

S. 163—166 vorträgt, so steht er da, um die Realität des Begriffes vom Grunde in diesem synthetischen Grundsatze auszumachen; er gehört aber, nach der eigenen Erklärung des Verfassers, S. 316, auch zu der Nummer von den synthetischen und analytischen Urtheilen, wo über die Möglichkeit synthetischer Grundsätze allererst etwas ausgemacht werden soll. Alles übrige, vorher oder dazwischen hin und her Geredete besteht aus Hinweisungen auf künftige, aus Berufungen auf vorhergehende Beweise, Anführung von Leibnitz's und anderer Behauptungen, aus Angriffen der Ausdrücke, gemeiniglich Verdrehungen ihres Sinnes u. dgl.; recht nach dem Rathe, den Quintilian dem Redner in Ansehung seiner Argumente giebt, um seine Zuhörer zu überlisten: *Si non possunt valere quia magna sunt, valebunt quia multa sunt — Singula levia sunt et communia, universa tamen nocent; etiamsi non ut fulmine, tamen ut grandine;* welche nur in einem Nachtrage in Erwähnung gezogen zu werden verdienen. Es ist schlimm, mit einem Autor zu thun zu haben, der keine Ordnung kennt, noch schlimmer aber mit dem, der eine Unordnung erkünstelt, um seichte oder falsche Sätze unbemerkt durchschlüpfen zu lassen.

Erster Abschnitt.

Über die objective Realität derjenigen Begriffe, denen keine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben werden kann, nach Herrn Eberhard.

Zu dieser Unternehmung schreitet Herr Eberhard S. 157 — 158 mit einer Feierlichkeit, die der Wichtigkeit derselben angemessen ist: spricht von seinen langen, von aller Vorliebe freien, Bemühungen um eine Wissenschaft (die Metaphysik), die er als ein Reich betrachtet, von welchem, wenn es Noth thäte, ein beträchtliches Stück könne verlassen werden und doch immer noch ein weit beträchtlicheres Land übrig bleiben würde; spricht von Blumen und Früchten, die die unbestrittenen fruchtbaren Felder der Ontologie verheissen *, und muntert auf, auch in Ansehung der bestrittenen, der Kosmologie, die Hände nicht sinken zu lassen; denn, sagt er, „wir können an ihrer Erweiterung immer fortarbeiten, wir können sie immer mit neuen Wahrheiten zu bereichern suchen, ohne uns auf die transcendentale Gültigkeit dieser Wahrheiten

* Das sind aber gerade diejenigen, deren Begriffe und Grundsätze, als Ansprüche auf eine Erkenntniss der Dinge überhaupt, bestritten und auf das sehr verengte Feld der Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkt worden. Sich nun vor der Hand auf die den *titulum possessionis* betreffende Frage nicht einlassen zu wollen, verräth auf der Stelle einen Kunstgriff, dem Richter den eigentlichen Punct des Streits aus den Augen zu rücken.

(das soll hier so viel bedeuten, als die objective Realität ihrer Begriffe) vor der Hand einzulassen," und nun setzt er hinzu: „Auf diese Art haben selbst Mathematiker die Zeichnung ganzer Wissenschaften vollendet, ohne von der Realität des Gegenstandes derselben mit einem Worte Erwähnung zu thun." Er will, der Leser solle hierauf ja recht aufmerksam seyn, indem er sagt; „das lässt sich mit einem merkwürdigen Beispiele belegen, mit einem Beispiele, das zu treffend und zu lehrreich ist, als dass ich es nicht sollte hier anführen dürfen." Ja wohl lehrreich; denn niemals ist wohl ein treffenderes Beispiel zur Warnung gegeben worden, sich ja nicht auf Beweisgründe aus Wissenschaften, die man nicht versteht, selbst nicht auf den Ausspruch anderer berühmten Männer, die davon blos Bericht geben, zu berufen; weil zu erwarten ist, dass man diese auch nicht verstehe. Denn kräftiger konnte Herr Eberhard sich selbst und sein eben jetzt angekündigtes Vorhaben nicht widerlegen, als eben durch das dem Borelli nachgesagte Urtheil über des Apollonius Konica.

Apollonius construirt zuerst den Begriff eines Kegels, d. i. er stellt ihn *a priori* in der Anschauung dar (das ist nun die erste Handlung, wodurch der Geometer die objective Realität seines Begriffs zum voraus darthut). Er schneidet ihn nach einer bestimmten Regel, z. B. parallel mit einer Seite des Triangels, der die Basis des Kegels *(conus rectus)* durch die Spitze desselben rechtwinklig schneidet, und beweist an der Anschauung *a priori* die Eigenschaften der krummen Linie, welche durch jenen Schnitt auf der Oberfläche dieses Kegels erzeugt wird, und bringt so einen Begriff des Verhältnisses, in welchem die Ordinaten derselben zum Parameter stehen, heraus, welcher Begriff, nämlich (in diesem Falle) der Parabel, dadurch in der Anschauung *a priori* gegeben, mithin seine objective Realität, d. i. die Möglichkeit, dass es ein Ding von den genannten Eigenschaften geben könne, auf keine andere Weise, als dass man ihm die correspondiren-

de Anschauung unterlegt, bewiesen wird. — Herr Eberhard wollte beweisen: dass man seine Erkenntniss gar wohl erweitern und sie mit neuen Wahrheiten bereichern könne, ohne sich vorher darauf einzulassen, ob sie nicht mit einem Begriffe umgehe, der vielleicht ganz leer ist und gar keinen Gegenstand haben kann (eine Behauptung, die dem gesunden Menschenverstande geradezu widerstreitet), und schlug sich zur Bestätigung seiner Meinung an den Mathematiker. Unglücklicher konnte er sich nicht adressiren. — Das Unglück aber kam daher, dass er den Apollonius selbst nicht kannte, und den Borelli, der über das Verfahren der alten Geometer reflectirt, nicht verstand. Dieser spricht von der mechanischen Construction der Begriffe von Kegelschnitten (ausser dem Cirkel) und sagt: dass die Mathematiker die Eigenschaften der letztern lehren, ohne der erstern Erwähnung zu thun; eine zwar wahre, aber sehr unerhebliche Anmerkung; denn die Anweisung, eine Parabel nach Vorschrift der Theorie zu zeichnen, ist nur für den Künstler, nicht für den Geometer *. Herr Eberhard hätte aus der Stelle,

* Um den Ausdruck der Construction der Begriffe, von der die Kritik der reinen Vernunft vielfältig redet und dadurch das Verfahren der Vernunft in der Mathematik von dem in der Philosophie zuerst genau unterschieden hat, wider Missbrauch zu sichern, mag Folgendes dienen. In allgemeiner Bedeutung kann alle Darstellung eines Begriffs durch die (selbstthätige) Hervorbringung einer ihm correspondirenden Anschauung Construction heissen. Geschieht sie durch die blosse Einbildungskraft, einem Begriffe *a priori* gemäss, so heisst sie die reine (dergleichen der Mathematiker allen seinen Demonstrationen zum Grunde legen muss; daher er an einem Cirkel, den er mit seinem Stabe im Sande beschreibt, so unregelmässig er auch ausfalle, die Eigenschaften eines Cirkels überhaupt so vollkommen beweisen kann; als ob ihn der beste Künstler im Kupferstiche gezeichnet hätte). Wird sie aber an irgend einer Materie ausgeübt, so würde sie die empirische Construction heissen können. Die erstere kann auch die schematische, die zweite die technische genannt werden. Die letztere und wirklich nur uneigentlich so genannte Construction (weil sie nicht zur Wissenschaft, sondern zur Kunst gehört und durch Instrumente verrichtet wird) ist nun entweder die geometrische, durch Cirkel

die er selbst aus der Anmerkung des Borelli anführt und sogar unterstrichen hat, sich hiervon belehren können. Es heisst da: *Subjectum enim definitum assumi potest, ut affectiones variae de eo demonstrentur, licet praemissa non sit ars, subjectum ipsum efformandum delineandi.* Es wäre aber höchst ungereimt vorzugeben, er wolle damit sagen: der Geometer erwartete allererst von dieser mechanischen Construction den Beweis der Möglichkeit einer solchen Linie, mithin die objective Realität seines Begriffs. Den Neueren könnte man eher einen Vorwurf dieser Art machen: nicht dass sie die Eigenschaften einer krummen Linie aus der Definition derselben, ohne doch wegen der Möglichkeit ihres Objects gesichert zu seyn, ableiteten (denn sie sind mit derselben sich zugleich der reinen blos schematischen Construction vollkommen bewusst, und bringen auch die mechanische nach derselben, wenn es erfordert wird, zu Stande), sondern dass sie sich eine solche Linie (z. B. die Parabel durch die Formel $ax = y^2$) willkührlich denken, und nicht, nach dem Beispiele der alten Geometer, sie zuvor als im Schnitte des Kegels gegeben herausbringen, welches der Eleganz der Geometrie gemässer seyn würde, um deren willen man mehrmalen angerathen hat, über der so erfindungsreichen analytischen Methode die synthetische der Alten nicht so ganz zu verabsäumen.

Nach dem Beispiele also, nicht der Mathematiker, sondern jenes künstlichen Mannes, der aus Sand einen Strick drehen konnte, geht Herr Eberhard auf folgende Art zu Werke.

Er hatte schon im ersten Stück seines Magazins die Principien der Form der Erkenntniss, welche der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes seyn sollen, von denen der Materie derselben (nach ihm Vorstel-

und Lineal, oder die mechanische, wozu andere Werkzeuge nöthig sind, wie z. B. die Zeichnung der übrigen Kegelschnitte ausser dem Cirkel.

lung und Ausdehnung), deren Princip er in dem Einfachen setzt, woraus sie bestehen, unterschieden, und jetzt sucht er, da ihm Niemand die transscendentale Gültigkeit des Satzes des Widerspruchs streitet, erstlich die des Satzes vom zureichenden Grunde und hiermit die objective Realität des letztern Begriffs, zweitens auch Realität des Begriffs von einfachen Wesen darzuthun, ohne, wie die Kritik verlangt, sie durch eine correspondirende Anschauung belegen zu dürfen. Denn, was wahr ist, davon darf nicht allererst gefragt werden, ob es möglich sey, und so ferne hat die Logik den Grundsatz: *ab esse ad posse valet consequentia*, mit der Metaphysik gemein, oder leiht ihr vielmehr denselben. — Dieser Eintheilung gemäss wollen wir nun auch unsere Prüfung eintheilen.

A.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom zureichenden Grunde, nach Herrn Eberhard.

Zuerst ist wohl zu bemerken, dass Herr Eberhard den Satz des zureichenden Grundes blos zu den formalen Principien der Erkenntniss gezählt wissen will, und dann doch S. 160 es als eine Frage ansieht, welche durch die Kritik veranlasst werde: „ob er auch transscendentale Gültigkeit habe“ (überhaupt ein transscendentales Princip sey). Herr Eberhard muss entweder gar keinen Begriff vom Unterschiede eines logischen (formalen) und transscendentalen (materiellen) Princips der Erkenntniss haben, oder, welches wahrscheinlicher ist, dieses ist eine von seinen künstlichen Wendungen, um, statt dessen, wovon die Frage ist, etwas anderes unterzuschieben, wornach kein Mensch fragt.

Ein jeder Satz muss einen Grund haben, ist das logische (formale) Princip der Erkenntniss, welches dem Satze des Widerspruchs nicht beigesellt, sondern unterge-

ordnet ist*. Ein jedes Ding muss seinen Grund haben, ist das transscendentale (materielle) Princip, welches kein Mensch aus dem Satze des Widerspruchs (und überhaupt aus blossen Begriffen, ohne Beziehung auf sinnliche Anschauung) jemals bewiesen hat, noch beweisen wird. Es ist ja offenbar genug und in der Kritik unzählige Mal gesagt worden, dass ein transscendentales Princip über die Objecte und ihre Möglichkeit etwas *a priori* bestimmen müsse, mithin nicht, wie die logischen Principien thun (indem sie von Allem, was die Möglichkeit des Objects betrifft, gänzlich abstrahiren), blos die formalen Bedingungen der Urtheile betreffe. Aber Herr Eberhard wollte S. 163 seinen Satz unter der Formel: Alles hat einen Grund, durchsetzen, und indem er (wie aus dem von ihm daselbst angeführten Beispiel zu ersehen ist) den in der That materiellen Grundsatz der Causalität vermittelst des Satzes des Widerspruchs einschleichen lassen wollte, bedient er sich des Worts Alles, und hütet sich wohl zu sagen: ein jedes Ding, weil es da gar zu sehr in die Augen gefallen wäre, dass es nicht ein formaler und logischer, sondern materialer und transscendentaler Grundsatz der

* Die Kritik hat den Unterschied zwischen problematischen und assertorischen Urtheilen angemerkt. Ein assertorisches Urtheil ist ein Satz. Die Logiker thun gar nicht recht daran, dass sie einen Satz durch ein mit Worten ausgedrücktes Urtheil definiren; denn wir müssen uns auch zu Urtheilen, die wir nicht für Sätze ausgeben, in Gedanken der Worte bedienen. In dem bedingten Satze: wenn ein Körper einfach ist, so ist er unveränderlich, ist ein Verhältniss zweier Urtheile, deren keiner ein Satz ist, sondern nur die Consequenz des letztern (des *consequens*) aus dem ersteren (*antecedens*) macht den Satz aus. Das Urtheil: einige Körper sind einfach, mag immer widersprechend seyn, es kann gleichwohl doch aufgestellt werden, um zu sehen, was daraus folgte, wenn es als Assertion, d. i. als Satz, ausgesagt würde. Das assertorische Urtheil: ein jeder Körper ist theilbar, sagt mehr, als das blos problematische (man denke sich, ein jeder Körper sey theilbar etc), und steht unter dem allgemeinen logischen Princip der Sätze, nämlich ein jeder Satz muss gegründet (nicht ein blos mögliches Urtheil) seyn, welches aus dem Satze des Widerspruchs folgt, weil jener sonst kein Satz seyn würde.

Erkenntniss sey, der schon in der Logik (wie jeder Grundsatz, der auf dem Satze des Widerspruchs beruht) seinen Platz haben kann.

Dass er aber darauf dringt, diesen transscendentalen Grundsatz ja aus dem Satze des Widerspruchs zu beweisen, das thut er gleichfalls nicht ohne reife Überlegung, und mit einer Absicht, die er doch dem Leser gern verbergen möchte. Er will den Begriff des Grundes (mit ihm auch unvermerkt den Begriff der Causalität) für alle Dinge überhaupt geltend machen, d. i. seine objective Realität beweisen, ohne diese blos auf Gegenstände der Sinne einzuschränken, und so der Bedingung ausweichen, welche die Kritik hinzufügt, dass er nämlich noch einer Anschauung bedürfe, wodurch diese Realität allererst erweislich sey. Nun ist klar, dass der Satz des Widerspruchs ein Princip ist, welches von Allem überhaupt gilt, was wir nur denken mögen, es mag ein sinnlicher Gegenstand seyn und ihm eine mögliche Anschauung zukommen, oder nicht; weil er vom Denken überhaupt, ohne Rücksicht auf ein Object, gilt. Was also mit diesem Princip nicht bestehen kann, ist offenbar nichts (gar nicht einmal ein Gedanke). Wollte er also die objective Realität des Begriffs vom Grunde einführen, ohne sich doch durch die Einschränkung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung binden zu lassen, so musste er das Princip, was vom Denken überhaupt gilt, dazu brauchen, den Begriff des Grundes, diesen aber auch so stellen, dass, ob er zwar in der That blos logische Bedeutung hat, dabei doch schiene die Realgründe (mithin den der Causalität) unter sich zu befassen. Er hat aber dem Leser mehr treuherzigen Glauben zugetraut, als sich bei ihm, auch bei der mittelmässigsten Urtheilskraft, voraus setzen lässt.

Allein, wie es bei Listen zuzugehen pflegt, so hat sich Herr Eberhard durch die seinige selbst verwickelt. Vorher hatte er die ganze Metaphysik an *zwei* Thürangeln gehangen: den Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes; und er bleibt durchgängig bei dieser

seiner Behauptung, indem er, Leibnitzen (nämlich nach der Art, wie er ihn auslegt) zu Folge, den ersten durch den zweiten zum Behuf der Metaphysik ergänzen zu müssen vorgiebt. Nun sagt er S. 163: „Die *allgemeine* Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes kann nur aus diesem (dem Satze des Widerspruchs) *demonstrirt* werden," welches er denn gleich darauf muthig unternimmt. So hängt ja aber alsdenn die ganze Metaphysik wiederum nur an *einer* Angel, da es vorher zwei seyn sollten; denn die blosse Folgerung aus einem Princip, ohne dass im mindesten eine neue Bedingung der Anwendung hinzukäme, sondern in der ganzen Allgemeinheit desselben, ist ja kein neues Princip, welches die Mangelhaftigkeit des vorigen ergänzte!

Ehe Herr Eberhard aber diesen Beweis des Satzes vom zureichenden Grunde (mit ihm eigentlich die objective Realität des Begriffs einer Ursache, ohne doch etwas mehr als den Satz des Widerspruchs zu bedürfen) aufstellt, spannt er die Erwartung des Lesers durch einen gewissen Pomp der Eintheilung S. 161—162, und zwar wiederum durch Vergleichung seiner Methode mit der der Mathematiker, welche ihm aber jederzeit verunglückt. Euklides selbst soll „unter seinen Axiomen Sätze haben, die wohl noch eines Beweises bedürfen, die aber ohne Beweis vorgetragen werden." Nun setzt er, indem er vom Mathematiker redet, hinzu: „So bald man ihm eines von seinen *Axiomen* leugnet: so fallen freilich auch alle Lehrsätze, die von demselben abhangen. Das ist aber ein so seltener Fall, dass er nicht glaubt, ihm die unverwickelte Leichtigkeit seines Vortrages und die schönen Verhältnisse seines Lehrgebäudes aufopfern zu müssen. Die Philosophie muss gefälliger seyn." Es giebt also doch jetzt auch eine *licentia geometrica*, so wie es längst eine *licentia poetica* gegeben hat. Wenn doch die gefällige Philosophie (im Beweisen, wie gleich darauf gesagt wird) auch so gefällig gewesen wäre, ein Beispiel aus dem Euklid anzuführen, wo er einen Satz, der mathematisch erweislich ist, als Axiom aufstelle; denn, was blos philosophisch (aus Begriffen) be-

wiesen werden kann, z. B. das Ganze ist grösser als sein Theil, davon gehört der Beweis nicht in die Mathematik, wenn ihre Lehrart nach aller Strenge eingerichtet ist.

Nun folgt die verheissene Demonstration. Es ist gut, dass sie nicht weitläufig ist; um desto mehr fällt ihre Bündigkeit in die Augen. Wir wollen sie also ganz hersetzen. „Alles hat entweder einen Grund, oder nicht Alles hat einen Grund. Im letztern Falle könnte also etwas möglich und denkbar seyn, dessen Grund Nichts wäre. — Wenn aber von zwei entgegengesetzten Dingen eines ohne zureichenden Grund seyn könnte: so könnte auch das andere von den beiden Entgegengesetzten ohne zureichenden Grund seyn. Wenn z. B. eine Portion Luft sich gegen Osten bewegen und der Wind gegen Osten wehen könnte, ohne dass im Osten die Luft wärmer und verdünnter wäre, so würde diese Portion Luft sich eben so gut gegen Westen bewegen können, als gegen Osten; dieselbe Luft würde sich also zugleich nach zwei entgegengesetzten Richtungen bewegen können, nach Osten und Westen zu, und also gegen Osten und nicht gegen Osten, d. i. es könnte etwas zugleich seyn und nicht seyn, welches widersprechend und unmöglich ist."

Dieser Beweis, durch den sich der Philosoph für die Gründlichkeit noch gefälliger bezeigen soll, als selbst der Mathematiker, hat alle Eigenschaften, die ein Beweis haben muss, um in der Logik zum Beispiele zu dienen, — wie man nicht beweisen soll. — Denn erstlich ist der zu beweisende Satz zweideutig gestellt, so dass man aus ihm einen logischen, oder auch transscendentalen Grundsatz machen kann, weil das Wort Alles ein jedes Urtheil, welches wir als Satz irgend wovon fällen, oder auch ein jedes Ding bedeuten kann. Wird er in der ersten Bedeutung genommen (da er so lauten müsste: ein jeder Satz hat seinen Grund), so ist er nicht allein allgemein wahr, sondern auch unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert; dieses würde aber, wenn unter Alles

ein jedes Ding verstanden würde, eine ganz andere Beweisart erfordern.

Zweitens fehlt dem Beweise Einheit. Er besteht aus zwei Beweisen. Der erste ist der bekannte Baumgarten'sche Beweis, auf den sich jetzt wohl Niemand mehr berufen wird, und der, da, wo ich den Gedanken-Strich gezogen habe, völlig zu Ende ist, ausser dass die Schlussformel fehlt (welches sich widerspricht), die aber ein Jeder hinzudenken muss. Unmittelbar hierauf folgt ein anderer Beweis, der durch das Wort aber als ein blosser Fortgang in der Kette der Schlüsse, um zum Schlusssatze des ersteren zu gelangen, vorgetragen wird, und doch, wenn man das Wort aber weglässt, allein einen für sich bestehenden Beweis ausmacht; wie er denn auch mehr bedarf, um in dem Satze, dass etwas ohne Grund sey, einen Widerspruch zu finden, als der erstere, welcher ihn unmittelbar in diesem Satze selbst fand: da dieser hingegen noch den Satz hinzusetzen muss, dass nämlich alsdenn auch das Gegentheil dieses Dinges ohne Grund seyn würde, um einen Widerspruch herauszukünsteln, folglich ganz anders als der Baumgarten'sche Beweis geführt wird, der doch von ihm ein Glied seyn sollte.

Drittens ist die neue Wendung, die Herr Eberhard seinem Beweise zu geben gedachte, S. 161, sehr verunglückt; denn der Vernunftschluss, durch den dieser sich wendet, geht auf vier Füssen. — Er lautet, wenn man ihn in syllogistische Form bringt, so:

Ein Wind, der sich ohne Grund nach Osten bewegt, konnte sich (statt dessen) eben so gut nach Westen bewegen:

Nun bewegt sich (wie der Gegner des Satzes des zureichenden Grundes vorgiebt) der Wind ohne Grund nach Osten.

Folglich kann er sich zugleich nach Osten und Westen bewegen (welches sich widerspricht). Dass ich mit völligem Fug und Recht in den Obersatz die Worte: statt dessen, einschalte, ist klar; denn, ohne diese Einschränkung

im Sinne zu haben, kann Niemand den Obersatz einräumen. Wenn Jemand eine gewisse Summe auf einen Glückswurf setzt und gewinnt, so kann der, welcher ihm das Spiel abrathen will, gar wohl sagen: er hätte eben so gut einen Fehler werfen und so viel verlieren können, aber nur anstatt des Treffers, nicht Fehler und Treffer in demselben Wurfe zugleich. Der Künstler, der aus einem Stück Holz einen Gott schnitzte, konnte eben so gut (statt dessen) eine Bank daraus machen; aber daraus folgt nicht, dass er beides zugleich daraus machen konnte.

Viertens ist der Satz selber, in der unbeschränkten Allgemeinheit, wie er da steht, wenn er von Sachen gelten soll, offenbar falsch; denn nach demselben würde es schlechterdings nichts Unbedingtes geben; dieser Ungemächlichkeit aber dadurch ausweichen zu wollen, dass man vom Urwesen sagt, es habe zwar auch einen Grund seines Daseyns, aber der liege in ihm selber, ist ein Widerspruch; weil der Grund des Daseyns eines Dinges, als Realgrund, jederzeit von diesem Dinge unterschieden seyn, und dieses alsdann nothwendig als von einem andern abhängig gedacht werden muss. Von einem Satze kann ich wohl sagen, er habe den Grund (den logischen) seiner Wahrheit in sich selbst, weil der Begriff des Subjects etwas anderes, als der des Prädicats ist, und von diesem den Grund enthalten kann; dagegen, wenn ich von dem Daseyn eines Dinges keinen andern Grund anzunehmen erlaube, als dieses Ding selber, so will ich damit sagen, es habe weiter keinen realen Grund.

Herr Eberhard hat also nichts von dem zu Stande gebracht, was er in Absicht auf den Begriff der Causalität bewirken wollte, nämlich diese Kategorie, und muthmasslich mit ihr auch die übrigen, von Dingen überhaupt geltend zu machen, ohne seine Gültigkeit und Gebrauch zum Erkenntniss der Dinge auf Gegenstände der Erfahrung einzuschränken, und hat sich vergeblich zu diesem Zwecke des souverainen Grundsatzes des Widerspruchs bedient. Die Behauptung der Kritik steht immer fest: dass keine

Kategorie die mindeste Erkenntniss enthalte, oder hervorbringen könne, wenn ihr nicht eine correspondirende Anschauung, die für uns Menschen immer sinnlich ist, gegeben werden kann, mithin mit ihrem Gebrauch in Absicht auf theoretische Erkenntniss der Dinge niemals über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus reichen könne.

B.

Beweis der objectiven Realität des Begriffs vom Einfachen an Erfahrungsgegenständen, nach Herrn Eberhard.

Vorher hatte Herr Eberhard von einem Verstandesbegriffe, der auch auf Gegenstände der Sinne angewandt werden kann (dem der Causalität), aber doch als einem solchen geredet, der, auch ohne auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt zu seyn, von Dingen überhaupt gelten könne, und so die objective Realität wenigstens einer Kategorie, nämlich der Ursache, unabhängig von Bedingungen der Anschauung zu beweisen vermeint. Jetzt geht er, S. 169 bis 173, einen Schritt weiter, und will selbst einem Begriffe von dem, was geständlich gar nicht Gegenstand der Sinne seyn kann, nämlich dem eines einfachen Wesens, die objective Realität sichern, und so den Zugang zu den von ihm gepriesenen fruchtbaren Feldern der rationalen Psychologie und Theologie, von dem sie das Medusenhaupt der Kritik zurückschrecken wollte, frei eröffnen. Sein Beweis S. 169—170 lautet so:

„Die concrete* Zeit, oder die Zeit, die wir empfinden (sollte wohl heissen, in der wir etwas empfinden), ist

* Der Ausdruck einer abstracten Zeit S. 170 im Gegensatz des hier vorkommenden, der concreten Zeit, ist ganz unrichtig, und muss billig niemals, vornämlich wo es auf die grösste logische Pünctlichkeit ankommt, zugelassen werden, wenn dieser Missbrauch gleich selbst durch die neueren Logiker autorisirt worden. Man abstrahirt nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahirt in dem Gebrauche eines

nichts anders, als die Succession unserer Vorstellungen; denn auch die Succession in der Bewegung lässt sich auf die Succession der Vorstellungen zurückbringen. Die concrete Zeit ist also etwas Zusammengesetztes, ihre einfachen Elemente sind Vorstellungen. Da alle endliche Dinge in einem beständigen Flusse sind (woher weiss er dieses *a priori* von allen endlichen Dingen und blos von Erscheinungen zu sagen?): so können diese Elemente nie empfunden werden, der innere Sinn kann sie nie abgesondert empfinden; sie werden immer als etwas empfunden, das vorhergeht und nachfolgt. Da ferner der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ein stätiger (dieses Wort

Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist. Die Chemiker sind allein im Besitz, etwas za abstrahiren, wenn sie eine Flüssigkeit von anderen Materien ausheben, um sie besonders zu haben; der Philosoph abstrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewissen Gebrauche des Begriffs nicht Rücksicht nehmen will. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es thun so, dass er entweder blos den Begriff eines Kindes (*in abstracto*) oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne von dem Unterschiede des abstracten und concreten Kindes zu reden. Die Unterschiede von abstract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe selbst an. Die Vernachlässigung dieser scholastischen Pünctlichkeit verfälscht öfters das Urtheil über einen Gegenstand. Wenn ich sage, die abstracte Zeit oder Raum haben diese oder jene Eigenschaften, so lässt es, als ob Zeit und Raum an den Gegenständen der Sinne, so wie die rothe Farbe an Rosen, dem Zinnober u. s. w. zuerst gegeben und nur logisch daraus extrahirt würden. Sage ich aber: an Zeit und Raum in abstracto betrachtet, d. i. vor allen empirischen Bedingungen, sind diese oder jene Eigenschaften zu bemerken, so behalte ich mir es wenigstens noch offen, diese auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzusehen, welches mir, wenn ich die Zeit als einen von dieser blos abstrahirten Begriff ansehe, nicht frei steht. Ich kann im ersteren Fall von der reinen Zeit und Raume, zum Unterschiede der empirisch bestimmten, durch Grundsätze *a priori* urtheilen, wenigstens zu urtheilen versuchen, indem ich von allem Empirischen abstrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich diese Begriffe selber (wie man sagt) nur von der Erfahrung abstrahirt habe (wie im obigen Beispiele von der rothen Farbe), verwehrt ist. — So müssen sich die, welche mit ihrem Scheinwissen der genauen Prüfung gern entgehen wollen, hinter Ausdrücke verstecken, welche das Einschleichen desselben unbemerkt machen können.

ist von ihm selbst angestrichen) ununterbrochener Fluss ist: so ist kein empfindbarer Theil der Zeit der kleinste oder ein völlig einfacher. Die einfachen Elemente der concreten Zeit liegen also völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit. — Uber die Sphäre der Sinnlichkeit erhebt sich nun aber der Verstand, indem er das unbildliche Einfache entdeckt, ohne welches das Bild der Sinnlichkeit auch in Ansehung der Zeit nicht möglich ist. Er erkennt also, dass zu dem Bilde der Zeit zuvörderst etwas Objectives gehöre, diese untheilbaren Elementarvorstellungen, welche zugleich mit den subjectiven Gründen, die in den Schranken des endlichen Geistes liegen, für die Sinnlichkeit das Bild der concreten Zeit geben. Denn vermöge dieser Schranken können diese Vorstellungen nicht zugleich seyn, und, vermöge eben dieser Schranken, können sie in dem Bilde nicht unterschieden werden.“ Seite 171 heisst es vom Raume: „Die vielseitige Gleichartigkeit der andern Form der Anschauung, des Raums, mit der Zeit, überhebt uns der Mühe, von der Zergliederung derselben alles das zu wiederholen, was sie mit der Zergliederung der Zeit gemein hat, — die ersten Elemente des Zusammengesetzten, mit welchem der Raum zugleich da ist, sind eben sowohl, wie die Elemente der Zeit, einfach und ausser dem Gebiete der Sinnlichkeit; sie sind Verstandeswesen, unbildlich, sie können unter keiner sinnlichen Form angeschaut werden; sie sind aber dessen ungeachtet wahre Gegenstände; das Alles haben sie mit den Elementen der Zeit gemein.“

Herr Eberhard hat seine Beweise, wenn gleich nicht mit besonders glücklicher logischen Bündigkeit, doch allemal mit reifer Überlegung und Gewandtheit zu seiner Absicht gewählt, und wiewohl er, aus leicht zu errathenden Ursachen, diese eben nicht entdeckt, so ist es doch nicht schwer und für die Beurtheilung derselben nicht überflüssig, den Plan derselben ans Licht zu bringen. Er will die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen, als reiner Verstandeswesen, beweisen, und sucht sie in den Elementen desjenigen, was Gegenstand der Sinne ist; ein dem

Ansehen nach unüberlegter und seiner Absicht widersprechender Anschlag. Allein er hatte seine guten Gründe dazu. Hätte er seinen Beweis allgemein aus blossen Begriffen führen wollen, wie gewöhnlicher Weise der Satz bewiesen wird, dass die Urgründe des Zusammengesetzten nothwendig im Einfachen gesucht werden müssen, so würde man ihm dieses eingeräumt, aber zugleich hinzugesetzt haben: dass dieses zwar von unsern Ideen, wenn wir uns Dinge an sich selbst denken wollen, von denen wir aber nicht die mindeste Kenntniss bekommen können, keineswegs aber von Gegenständen der Sinne (den Erscheinungen) gelte, welche allein die für uns erkennbaren Objecte sind, mithin die objective Realität jenes Begriffs gar nicht bewiesen sey. Er musste also, selbst wider Willen, jene Verstandeswesen in Gegenständen der Sinne suchen. Wie war da nun herauszukommen? Er musste dem Begriffe des Nichtsinnlichen durch eine Wendung, die er den Leser nicht recht merken lässt, eine andere Bedeutung geben, als die, welche nicht allein die Kritik, sondern überhaupt Jedermann damit zu verbinden pflegt. Bald heisst es, es sey dasjenige an der sinnlichen Vorstellung, was nicht mehr mit Bewusstseyn empfunden wird, wovon aber doch der Verstand erkennt, dass es da sey, so wie die kleinen Theile der Körper, oder auch der Bestimmungen unseres Vorstellungsvermögens, die man abgesondert sich nicht klar vorstellt: bald aber (hauptsächlich wenn es darauf ankommt, dass jene kleinen Theile präcis als einfach gedacht werden sollen), es sey das Unbildliche, wovon kein Bild möglich ist, was unter keiner sinnlichen Form, Seite 171 (nämlich einem Bilde) vorgestellt werden kann. — Wenn jemals einem Schriftsteller Verfälschung eines Begriffs (nicht Verwechselung, die auch unvorsätzlich seyn kann) mit Recht ist vorgeworfen worden, so ist es in diesem Falle. Denn unter dem Nichtsinnlichen wird allerwärts in der Kritik nur das verstanden, was gar nicht, auch nicht dem mindesten Theile nach, in einer sinnlichen Anschauung enthalten seyn kann, und es ist eine absichtliche Berückung des un-

geübten Lesers, ihm etwas am Sinnenobjecte dafür unterzuschieben, weil sich von ihm kein Bild (worunter eine Anschauung, die ein Mannigfaltiges in gewissen Verhältnissen, mithin eine Gestalt in sich enthält, verstanden wird) geben lässt. Hat diese (nicht sehr feine) Täuschung bei ihm angeschlagen, so glaubt er, das Eigentlich-Einfache, was der Verstand sich an Dingen denkt, die blos in der Idee angetroffen werden, sey ihm nun (ohne dass er den Widerspruch bemerkt) an Gegenständen der Sinne gewiesen und so die objective Realität des Begriffs an einer Anschauung dargethan worden. — Jetzt wollen wir den Beweis in ausführlichere Prüfung ziehen.

Der Beweis gründet sich auf zwei Angaben: erstlich, dass die concrete Zeit und Raum aus einfachen Elementen bestehen: zweitens, dass diese Elemente gleichwohl nichts Sinnliches, sondern Verstandeswesen sind. Diese Angaben sind zugleich eben so viel Unrichtigkeiten, die erste, weil sie der Mathematik, die zweite, weil sie sich selbst widerspricht.

Was die erste Unrichtigkeit betrifft, so können wir dabei kurz seyn. Obgleich Herr Eberhard mit den Mathematikern (ungeachtet seiner öfteren Anführung derselben) in keiner sonderlichen Bekanntschaft zu stehen scheint, so wird er doch wohl den Beweis, den Keil in seiner *introductio in veram physicam* durch die blosse Durchschneidung einer geraden Linie von unendlich vielen andern führt, verständlich finden, und daraus ersehen: dass es keine einfache Elemente derselben geben könne, nach dem blossen Grundsatze der Geometrie: dass durch zwei gegebene Puncte nicht mehr als eine gerade Linie gehen könne. Diese Beweisart kann noch auf vielfache Art variirt werden, und begreift zugleich den Beweis der Unmöglichkeit, einfache Theile in der Zeit anzunehmen, wenn man die Bewegung eines Puncts in einer Linie zum Grunde legt. — Nun kann man hier nicht die Ausflucht suchen, die concrete Zeit und der concrete Raum sey demjenigen nicht unterworfen, was die Mathematik von ihrem

abstracten Raume (und Zeit) als einem Wesen der Einbildung beweist. Denn nicht allein, dass auf diese Art die Physik in sehr vielen Fällen (z. B. in den Gesetzen des Falles der Körper) besorgt werden müsse in Irrthum zu gerathen, wenn sie den apodiktischen Lehren der Geometrie genau folgt, so lässt sich eben so apodiktisch beweisen, dass ein jedes Ding im Raume, eine jede Veränderung in der Zeit, so bald sie einen Theil des Raumes oder der Zeit einnehmen, gerade in so viel Dinge und in so viel Veränderungen getheilt werden, als in die der Raum oder die Zeit, welche sie einnahmen, getheilt werden. Um auch das Paradoxe zu heben, welches man hierbei fühlt (indem die Vernunft, welche allem Zusammengesetzten zuletzt das Einfache zum Grunde zu legen bedarf, sich daher dem, was die Mathematik an der sinnlichen Anschauung beweist, widersetzt), kann und muss man einräumen, dass Raum und Zeit blosse Gedankendinge und Wesen der Einbildungskraft sind, nicht welche durch die letztere gedichtet werden, sondern welche sie allen ihren Zusammensetzungen und Dichtungen zum Grunde legen muss, weil sie die wesentliche Form unserer Sinnlichkeit und der Receptivität der Anschauungen sind, dadurch uns überhaupt Gegenstände gegeben werden, und deren allgemeine Bedingungen nothwendig zugleich Bedingungen *a priori* der Möglichkeit aller Objecte der Sinne, als Erscheinungen, seyn und mit diesen also übereinstimmen müssen. Das Einfache also, in der Zeitfolge wie im Raum, ist schlechterdings unmöglich, und wenn Leibnitz zuweilen sich so ausgedrückt hat, dass man seine Lehre vom einfachea Wesen bisweilen so auslegen konnte, als ob er die Materie daraus zusammengesetzt wissen wollte, so ist es billiger, ihn, so lange es mit seinen Ausdrücken vereinbar ist, so zu verstehen, als ob er unter dem Einfachen nicht einen Theil der Materie, sondern den ganz über alles Sinnliche hinausliegenden uns völlig unerkennbaren Grund der Erscheinung, die wir Materie nennen, meine, (welcher allenfalls auch ein einfaches Wesen sein mag,

wenn die Materie, welche die Erscheinung ausmacht, ein Zusammengesetztes ist), oder, lässt es sich damit nicht vereinigen, man selbst von Leibnitz's Ausspruche abgehen müsse. Denn er ist nicht der erste, wird auch nicht der letzte grosse Mann seyn, der sich diese Freiheit Anderer im Untersuchen gefallen lassen muss.

Die zweite Unrichtigkeit betrifft einen so offenbaren Widerspruch, dass Herr Eberhard ihn nothwendig bemerkt haben muss, aber ihn so gut, wie er konnte, verklebt und übertüncht hat, um ihn unmerklich zu machen: nämlich dass das Ganze einer empirischen Anschauung innerhalb, die einfachen Elemente derselben Anschauung aber völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit liegen. Er will nämlich nicht, dass man das Einfache als Grund zu den Anschauungen im Raume und der Zeit hinzu vernünftele (wodurch er sich der Kritik zu sehr genähert haben würde), sondern an den Elementarvorstellungen der sinnlichen Anschauung selbst (ob zwar ohne klares Bewusstseyn) antreffe, und verlangt, dass das Zusammengesetzte aus denselben ein Sinnenwesen, die Theile desselben aber keine Gegenstände der Sinne, sondern Verstandswesen seyn sollen. „Den Elementen der concreten Zeit (und so auch eines solchen Raumes) fehlt dieses Anschauende nicht" sagt er S. 170; gleichwohl „können sie (S. 171.) unter keiner sinnlichen Form angeschauet werden."

Zuerst, was bewegte Herrn Eberhard zu einer solchen seltsamen und als ungereimt in die Augen fallenden Verwickelung? Er sah selbst ein, dass, ohne einem Begriffe eine correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität völlig unausgemacht sey. Da er nun die letztere gewissen Vernunftbegriffen, wie hier dem Begriffe eines einfachen Wesens, sichern wollte, und zwar so, dass dieses nicht etwa ein Object würde, von dem (wie die Kritik behauptet) weiter schlechterdings kein Erkenntniss möglich sey, in welchem Falle jene Anschauung, zu deren Möglichkeit jenes übersinnliche Object gedacht wird, für blosse Erscheinung gelten müsste, welches er der Kritik

gleichfalls nicht einräumen wollte, so musste er die sinnliche Anschauung aus Theilen zusammensetzen, die nicht sinnlich sind, welches ein offenbarer Widerspruch ist*.

Wie hilft sich aber Herr Eberhard aus dieser Schwierigkeit? Das Mittel dazu ist ein blosses Spiel mit Worten, die durch ihren Doppelsinn einen Augenblick hinhalten sollen. Ein nicht-empfindbarer Theil ist völlig ausserhalb der Sphäre der Sinnlichkeit; nicht-empfindbar aber ist, was nie abgesondert empfunden werden kann, und dieses ist das Einfache, in Dingen sowohl als unseren Vorstellungen. Das zweite Wort, welches aus den Theilen einer Sinnenvorstellung oder ihres Gegenstandes Verstandeswesen machen soll, ist das unbildliche Einfache. Dieser Ausdruck scheint ihm am besten zu gefallen; denn er braucht ihn in der Folge am häufigsten. Nicht empfindbar seyn und doch einen Theil vom Empfindbaren ausmachen, schien ihm selbst zu auffallend-widersprechend, um dadurch den Begriff des Nichtsinnlichen in die sinnliche Anschauung zu spielen.

Ein nicht-empfindbarer Theil bedeutet hier einen Theil einer empirischen Anschauung, d. i. dessen Vorstellung man sich nicht bewusst ist. Herr Eberhard will mit der Sprache nicht heraus; denn, hätte er die letztere Erklärung davon gegeben, so würde er zugestanden haben, dass bei ihm Sinnlichkeit nichts anders als der Zustand

* Man muss hier wohl bemerken, dass er jetzt die Sinnlichkeit nicht in die blosse Verworrenheit der Vorstellungen gesetzt haben will, sondern zugleich darin, dass ein Object den Sinnen gegeben sey (S. 299.), gerade als ob er dadurch etwas zu seinem Vortheil ausgerichtet hätte. S. 170 hatte er die Vorstellung der Zeit zur Sinnlichkeit gerechnet, weil ihre einfachen Theile, wegen der Schranken des endlichen Geistes, nicht unterschieden werden können (jene Vorstellung also verworren ist). Nachher (S. 299) will er doch diesen Begriff etwas enger machen, damit er den gegründeten Einwürfen dawider ausweichen könne, und setzt jene Bedingung hinzu, die ihm gerade die nachtheiligste ist, weil er einfache Wesen als Verstandeswesen beweisen wollte, und so in seine eigene Behauptung einen Widerspruch hineinbringt.

verworrener Vorstellungen in einem Mannigfaltigen der Anschauung sey, welcher Rüge der Kritik er aber ausweichen will. Wird dagegen das Wort empfindbar in eigentlicher Bedeutung gebraucht, so ist offenbar: dass, wenn kein einfacher Theil eines Gegenstandes der Sinne empfindbar ist, dieser, als das Ganze, selbst auch gar nicht empfunden werden könne, und umgekehrt, wenn etwas ein Gegenstand der Sinne und der Empfindung ist, alle einfache Theile es eben sowohl seyn müssen, obgleich an ihnen die Klarheit der Vorstellung mangeln mag: dass aber diese Dunkelheit der Theilvorstellungen eines Ganzen, so ferne der Verstand nur einsieht, dass sie gleichwohl in demselben und seiner Anschauung enthalten seyn müssen, sie nicht über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausversetzen und zu Verstandeswesen machen könne. Newton's kleine Blättchen, daraus die Farbentheilchen der Körper bestehen, hat noch kein Mikroskop entdecken können, sondern der Verstand erkennt (oder vermuthet) nicht allein ihr Daseyn, sondern auch dass sie wirklich in unserer empirischen Anschauung, obzwar ohne Bewusstseyn, vorgestellt werden. Darum sie aber für gar nicht-empfindbar und nun weiter für Verstandeswesen auszugeben, ist Niemandem von seinen Anhängern in den Sinn gekommen; nun ist aber zwischen so kleinen Theilen und gänzlich einfachen Theilen weiter kein Unterschied, als in dem Grade der Verminderung. Alle Theile müssen nothwendig Gegenstände der Sinne seyn, wenn das Ganze es seyn soll.

Dass aber von einem einfachen Theile kein Bild stattfindet, ob er zwar selbst ein Theil von einem Bilde d. i. von einer sinnlichen Anschauung ist, kann ihn nicht in die Sphäre des Übersinnlichen erheben. Einfache Wesen müssen allerdings (wie die Kritik zeigt) über die Grenze des Sinnlichen erhoben gedacht, und ihrem Begriffe kann kein Bild, d. i. irgend eine Anschauung, correspondirend gegeben werden; aber alsdann kann man sie auch nicht als Theile zum Sinnlichen zählen. Werden sie aber doch (wider alle Beweise der Mathematik) dazu gezählt,

so folgt daraus, dass ihnen kein Bild correspondirt, gar nicht, dass ihre Vorstellung etwas Übersinnliches sey; denn sie ist einfache Empfindung, mithin Element der Sinnlichkeit, und der Verstand hat sich dadurch nicht mehr über die Sinnlichkeit erhoben, als wenn er sie zusammengesetzt gedacht hätte. Denn der letztere Begriff, von dem der erstere nur die Negation ist, ist eben sowohl ein Verstandesbegriff. Nur alsdann hätte er sich über die Sinnlichkeit erhoben, wenn er das Einfache gänzlich aus der sinnlichen Anschauung und ihren Gegenständen verbannt, und mit der ins Unendliche gehenden Theilbarkeit der Materie (wie die Mathematik gebietet) sich eine Aussicht in eine Welt im Kleinen eröffnet, eben aus der Unzulänglichkeit eines solchen inneren Erklärungsgrundes des sinnlichen Zusammengesetzten aber (dem es, wegen des gänzlichen Mangels des Einfachen, in der Theilung an Vollständigkeit fehlt) auf ein solches ausser dem ganzen Felde der sinnlichen Anschauung geschlossen hätte, welches also nicht als ein Theil in derselben, sondern als der uns unbekannte blos in der Idee befindliche Grund zu derselben gedacht wird; wobei aber freilich das Geständniss, welches Herrn Eberhard so schwer ankommt, von diesem übersinnlichen Einfachen nicht das mindeste Erkenntniss haben zu können, unvermeidlich gewesen wäre.

In der That herrscht, um diesem Geständnisse auszuweichen, in dem vorgeblichen Beweise eine seltsame Doppelsprache. Die Stelle, wo es heisst: „der Fluss der Veränderungen aller endlichen Dinge ist ein stätiger ununterbrochener Fluss — kein empfindbarer Theil ist der kleinste, oder ein völlig einfacher," lautet so, als ob sie der Mathematiker dictirt hätte. Gleich darauf aber sind doch in eben denselben Veränderungen einfache Theile, die aber nur der Verstand erkennt, weil sie nicht empfindbar sind. Sind sie aber einmal darin, so ist ja jene *lex continui* des Flusses der Veränderungen falsch, und sie geschehen ruckweise, und, dass sie nicht, wie Herr Eberhard sich fälschlich ausdrückt, empfunden, d. i. mit Be-

wusstseyn wahrgenommen werden, hebt die specifische Eigenschaft derselben, als Theile zur blossen empirischen Sinnenanschauung zu gehören, gar nicht auf. Sollte Herr Eberhard wohl von der Stätigkeit einen bestimmten Begriff haben?

Mit Einem Worte. Die Kritik hatte behauptet: dass, ohne einem Begriffe die correspondirende Anschauung zu geben, seine objective Realität niemals erhelle. Herr Eberhard wollte das Gegentheil beweisen, und bezieht sich auf etwas, was zwar notorisch falsch ist, nämlich dass der Verstand an Dingen als Gegenständen der Anschauung in Zeit und Raum das Einfache erkenne, welches wir ihm aber einräumen wollen. Aber alsdann hat er ja die Forderung der Kritik nicht widerlegt, sondern sie nach seiner Art erfüllt. Denn jene verlangte ja nichts mehr, als dass die objective Realität an der Anschauung bewiesen würde, dadurch aber wird dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gegeben, welches gerade das ist, was sie forderte und er widerlegen wollte.

Ich würde mich bei einer so klaren Sache nicht lange verweilen, wenn sie nicht einen unwidersprechlichen Beweis bei sich führte, wie ganz und gar nicht Herr Eberhard den Sinn der Kritik in der Unterscheidung des Sinnlichen vom Nichtsinnlichen der Gegenstände eingesehen, oder, wenn er lieber will, dass er sie missgedeutet hat.

C.

Methode, vom Sinnlichen zum Nichtsinnlichen aufzusteigen, nach Herrn Eberhard.

Die Folgerung aus obigen Beweisen, vornämlich dem letzteren, die Herr Eberhard zieht, ist S. 262. diese: „So wäre also die Wahrheit, dass Raum und Zeit zugleich subjective und objective Gründe haben, — völlig apodiktisch erwiesen. Es wäre bewiesen, dass ihre letzten objectiven Gründe Dinge an sich sind.“ Nun wird ein jeder

Leser der Kritik gestehen, dass dieses gerade meine eigene Behauptungen sind, Herr Eberhard also mit seinen apodiktischen Beweisen (wie sehr sie es sind, kann man aus dem Obigen ersehen) nichts wider die Kritik behauptet habe. Aber dass diese objectiven Gründe, nämlich die Dinge an sich, nicht im Raume und der Zeit zu suchen sind, sondern in demjenigen, was die Kritik das ausser- oder übersinnliche Substrat derselben (Noumenon) nennt, das war meine Behauptung, von der Herr Eberhard das Gegentheil beweisen wollte, aber niemals, auch hier nicht im Schlussresultate, mit der rechten Sprache heraus will.

S. 258. No. 3. und 4. sagt Herr Eberhard: „Raum und Zeit haben ausser den subjectiven auch objective Gründe, und diese objectiven Gründe sind keine Erscheinungen, sondern wahre erkennbare Dinge; S. 259. ihre letzten Gründe sind Dinge an sich“ welches Alles die Kritik buchstäblich und wiederholentlich gleichfalls behauptet. Wie ging es denn zu, dass Herr Eberhard, der sonst scharf genug zu seinem Vortheil sieht, für diesmal ihm zum Nachtheil nicht sah? Wir haben es mit einem künstlichen Manne zu thun, der etwas nicht sieht, weil er es nicht sehen lassen will. Er wollte eigentlich, dass der Leser nicht sehen möchte, dass seine objectiven Gründe, die nicht Erscheinungen seyn sollen, sondern Dinge an sich, blos Theile (einfache) der Erscheinungen sind; denn da würde man die Untauglichkeit einer solchen Erklärungsart sofort bemerkt haben. Er bedient sich also des Worts Gründe; weil Theile doch auch Gründe der Möglichkeit eines Zusammengesetzten sind, und da führt er mit der Kritik einerlei Sprache, nämlich von den letzten Gründen, die nicht Erscheinungen sind. Hätte er aber aufrichtig von Theilen der Erscheinungen, die doch selbst nicht Erscheinungen sind, von einem Sinnlichen, dessen Theile doch nicht-sinnlich sind, gesprochen, so wäre die Ungereimtheit (selbst wenn man die Voraussetzung einfacher Theile einräumte) in die Augen gefallen. So aber deckt das Wort Grund alles dieses; denn der unbehutsame

Leser glaubt darunter etwas zu verstehen, was von jenen Anschauungen ganz verschieden ist, wie die Kritik will, und überredet sich ein Vermögen der Erkenntniss des Übersinnlichen durch den Verstand selbst an den Gegenständen der Sinne bewiesen zu finden.

Es kommt vornämlich in der Beurtheilung dieser Täuschung darauf an, dass der Leser sich dessen wohl erinnere, was über die Eberhard'sche Deduction von Raum und Zeit, und so auch der Sinnenerkenntniss überhaupt, von uns gesagt worden. Nach ihm ist etwas nur so lange Sinnenerkenntniss und das Object derselben Erscheinung, als die Vorstellung desselben Theile enthält, die nicht, wie er sich ausdrückt, empfindbar sind, d. i. in der Anschauung mit Bewusstseyn wahrgenommen werden. Sie hört flugs auf sinnlich zu seyn, und der Gegenstand wird nicht mehr als Erscheinung, sondern als Ding an sich selbst, erkannt, mit einem Worte, es ist nunmehr das Noumenon, so bald der Verstand die ersten Gründe der Erscheinung, welche nach ihm dieser ihre eigene Theile seyn sollen, einsieht und entdeckt. Es ist also zwischen einem Dinge als Phänomen und der Vorstellung des ihm zum Grunde liegendeu Noumens kein anderer Unterschied, als zwischen einem Haufen Menschen, die ich in grosser Ferne sehe, und eben demselben, wenn ich ihm so nahe bin, dass ich die einzelnen zählen kann; nur dass er behauptet, wir könnten ihm nie so nahe kommen, welches aber keinen Unterschied in den Sachen, sondern nur in dem Grade unseres Wahrnehmungsvermögens, welches hierbei der Art nach immer dasselbe bleibt, ausmacht. Wenn dieses wirklich der Unterschied ist, den die Kritik in ihrer Ästhetik mit so grossem Aufwande zwischen der Erkenntniss der Dinge als Erscheinungen und dem Begriffe von ihnen nach dem, was sie als Dinge an sich selbst sind, macht, so wäre diese Unterscheidung eine blosse Kinderei gewesen, und selbst eine weitläufige Widerlegung derselben würde keinen besseren Namen verdienen. Nun aber zeigt die Kritik (um nur ein einziges Beispiel unter vielen

anzuführen), dass es in der Körperwelt, als dem Inbegriffe aller Gegenstände äusserer Sinne, zwar allerwärts zusammengesetzte Dinge gebe, das Einfache aber in ihr gar nicht angetroffen werde. Zugleich aber beweist sie, dass die Vernunft, wenn sie sich ein Zusammengesetztes aus Substanzen, als Ding an sich (ohne es auf die besondere Beschaffenheit unserer Sinne zu beziehen), denkt, es schlechterdings als aus einfachen Substanzen bestehend, denken müsse. Nach demjenigen, was die Anschauung der Gegenstände im Raume nothwendig bei sich führt, kann und soll die Vernunft kein Einfaches denken, welches in ihnen wäre, woraus folgt: dass, wenn unsere Sinne auch ins Unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müsste, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stossen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdann kein Ausweg übrig bleibt, als zu gestehen: das die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend etwas sey, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache *

* Ein Object sich als einfach vorstellen, ist ein blos negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten (als einem Dinge, nicht der blossen Form) enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist. Dieser Begriff ist also kein erweiterndes Erkenntnissstück, sondern bezeichnet blos ein Etwas, so ferne es von den Sinnenobjecten (die alle eine Zusammensetzung enthalten) unterschieden werden soll. Wenn ich nun sage: das, was der Möglichkeit des Zusammengesetzten zum Grunde liegt, was also allein als nicht zusammengesetzt gedacht werden kann, ist das Noumen (denn im Sinnlichen ist es nicht zu finden); so sage ich damit nicht: es liege dem Körper als Erscheinung ein Aggregat von so viel einfachen Wesen, als reinen Verstandeswesen, zum Grunde; sondern, ob das Übersinnliche, was jener Erscheinung als Substrat unterliegt, als Ding an sich, auch zusammengesetzt oder einfach sey, davon kann Niemand im mindesten etwas wissen, und es ist eine ganz missverstandene Vorstelluug der Lehre von Gegenständen der Sinne, als blossen Erscheinungen, denen man etwas Nichtsinnliches unterlegen muss, wenn man sich einbildet, oder Andern einzu-

enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt, weil die Anschauung, unter der es uns allein gegeben wird, nicht seine Eigenschaften, die ihm für sich selbst zukommen, sondern nur die subjectiven Bedingungen unserer Sinnlichkeit an die Hand geben, unter denen wir allein von ihnen eine anschauliche Vorstellung erhalten können. — Nach der Kritik ist also Alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung, so weit der Verstand sie immer in ihre Theile auflösen und die Wirklichkeit der Theile, zu deren klarer Wahrnehmung die Sinne nicht mehr zulangen, beweisen mag; nach Herrn Eberhard aber hören sie alsdann sofort auf, Erscheinungen zu seyn, und sind die Sache selbst.

Weil es dem Leser vielleicht unglaublich vorkommen möchte, dass Herr Eberhard eine so handgreifliche Missdeutung des Begriffs vom Sinnlichen, den die Kritik, welche er widerlegen wollte, gegeben hat, willkührlich begangen, oder selbst einen so schalen und in der Metaphysik gänzlich zwecklosen Begriff vom Unterschiede der Sinnenwesen von Verstandeswesen, als die blosse logische Form der Vorstellungsart ist, aufgestellt haben sollte: so wollen wir ihn über das, was er meint, sich selbst erklären lassen.

Nachdem sich nämlich Herr Eberhard S. 271 - 272. viel unnöthige Mühe gegeben hat, zu beweisen, woran Niemand je gezweifelt hat, und nebenbei, wie natürlich, sich auch verwundert, dass so etwas vom kritischen Idealism hat übersehen werden können, dass die objective Realität eines Begriffs, die im Einzelnen nur an Gegenständen der Erfahrung bewiesen werden kann, doch unstreitig auch

bilden sucht, hierdurch werde gemeint, das übersinnliche Substrat der Materie werde eben so nach seinen Monaden getheilt, wie ich die Materie selbst theile; denn da würde ja die Monas (die nur die Idee einer nicht wiederum bedingten Bedingung des Zusammengesetzten ist) in den Raum versetzt, wo sie aufhört, ein Noumen zu seyn, und wiederum selbst zusammengesetzt ist.

im Allgemeinen d. i. überhaupt von Dingen erweislich, und ein solcher Begriff nicht ohne irgend eine objective Realität sey (wiewohl der Schluss falsch ist, dass diese Realität dadurch auch für Begriffe von Dingen, die nicht Gegenstand der Erfahrung seyn können, bewiesen werde); so fährt er so fort: „Ich muss hier ein Beispiel gebrauchen, von dessen passender Anwendbarkeit wir uns erst weiter unten werden überzeugen können. Die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande können sich von einem Tausendeck kein genaues Bild machen, d. i. ein Bild, wodurch sie es z. B. von einem Neunhundertundneunundneunzigeck unterscheiden könnten. Allein, so bald ich weiss, dass eine Figur ein Tausendeck ist: so kann mein Verstand ihr verschiedene Prädicate beilegen u. s. w. Wie lässt es sich also beweisen, dass der Verstand von einem Dinge an sich deswegen gar nichts weder bejahen, noch verneinen könne, weil sich die Einbildungskraft kein Bild von demselben machen kann, oder weil wir nicht alle die Bestimmungen kennen, die zu seiner Individualität gehören.“ In der Folge, nämlich S. 291 - 292, erklärt er sich über den Unterschied, den die Kritik zwischen der Sinnlichkeit in logischer und in transcendentaler Bedeutung macht, so: „Die Gegenstände des Verstandes sind unbildliche, der Sinnlichkeit hingegen bildliche Gegenstände“ und führt nun aus Leibnitzen * ein Beispiel von der Ewig-

* Der Leser wird gut thun, nicht sofort Alles, was Herr Eberhard aus Leibnitz's Lehre folgert, auf dieses seine Rechnuug zu schreiben. Leibnitz wollte den Empirism des Locke widerlegen. Dieser Absicht waren dergleichen Beispiele, als die mathematischen sind, gar wohl angemessen, um zu beweisen, dass die letzteren Erkenntnisse viel weiter reichen, als empirisch - erworbene Begriffe leisten können, und dadurch den Ursprung der ersteren *a priori* gegen Locke's Angriffe zu vertheidigen. Dass die Gegensiände dadurch aufhören, blosse Objecte der sinnlichen Anschauung zu seyn, und eine andere Art Wesen als zum Grunde liegend voraussetzen, konnte ihm gar nicht in die Gedanken kommen zu behaupten.

keit, von der wir uns kein Bild, aber wohl eine Verstandesidee machen können, zugleich aber auch das vom obgedachten Chiligone an, von welchem er sagt: „die Sinne und die Einbildungskraft des Menschen können sich, in seinem gegenwärtigen Zustande, kein genaues Bild, wodurch sie es von einem Neunhundertneunundneunzigeck unterscheiden, machen.“

Nun, einen kläreren Beweis, ich will nicht sagen von willkührlicher Missdeutung der Kritik, denn, um dadurch zu täuschen, ist sie bei weitem nicht scheinbar genug, sondern einer gänzlichen Unkunde der Frage, worauf es ankommt, kann man nicht verlangen, als den hier Herr Eberhard giebt. Ein Fünfeck ist nach ihm noch ein Sinnenwesen, aber ein Tausendeck schon ein blosses Verstandeswesen, etwas Nicht-Sinnliches (oder wie er sich ausdrückt, Unbildliches). Ich besorge, ein Neuneck werde schon über dem halben Wege vom Sinnlichen zum Übersinnlichen hinausliegen; denn wenn man die Seiten nicht mit Fingern nachzählt, kann man schwerlich durch blosses Übersehen die Zahl derselben bestimmen. Die Frage war: ob wir von dem, welchem keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann, ein Erkenntniss zu bekommen hoffen können. Das wurde von der Kritik, in Ansehung dessen, was kein Gegenstand der Sinne seyn kann, verneint; weil wir zu der objectiven Realität des Begriffs immer einer Anschauung bedürfen, die unsrige aber, selbst die in der Mathematik gegebene, nur sinnlich ist. Herr Eberhard bejaht dagegen diese Frage und führt unglücklicherweise — den Mathematiker, der Alles jederzeit in der Anschauung demonstrirt, an, als ob dieser, ohne seinem Begriffe eine genau correspondirende Anschauung in der Einbildungskraft zu geben, den Gegenstand desselben durch den Verstand gar wohl mit verschiedenen Prädicaten belegen und ihn also auch ohne jene Bedingung erkennen könne. Wenn nun Archimedes ein Sechs und Neunzigeck um den Cirkel und auch ein dergleichen in demselben beschrieb, um, dass und wie viel der Cirkel

kleiner sey als das erste, und grösser als das zweite, zu beweisen: legte er da seinem Begriffe von dem genannten regulairen Vieleck eine Anschauung unter, oder nicht? Er legte sie unvermeidlich zum Grunde, aber nicht indem er dasselbe wirklich zeichnete (welches ein unnöthiges und ungereimtes Ansinnen wäre), sondern indem er die Regel der Construction seines Begriffs, mithin sein Vermögen, die Grösse desselben, so nahe der des Objects selbst, als er wollte, zu bestimmen, und also dieses dem Begriffe gemäss in der Anschauung zu geben, kannte, und so die Realität der Regel selbst und hiermit auch dieses Begriffs für den Gebrauch der Einbildungskraft bewies. Hätte man ihm aufgegeben auszufinden, wie aus Monaden ein Ganzes zusammengesetzt seyn könne: so würde er, weil er wusste, dass er dergleichen Vernunftwesen nicht im Raume zu suchen habe, gestanden haben, dass man davon gar nichts zu sagen vermöge, weil es übersinnliche Wesen sind, die nur in Gedanken, niemals aber als solche in der Anschauung vorkommen können. — Herr Eberhard aber will die letztern, so ferne sie nur entweder für den Grad der Schärfe unserer Sinne zu klein, oder die Vielheit derselben in einer gegebenen anschaulichen Vorstellung für den dermaligen Grad der Einbildungskraft und sein Fassungsvermögen zu gross ist, für nichtsinnliche Gegenstände gehalten wissen, von denen wir vieles sollen durch den Verstand erkennen können; wobei wir ihn denn auch lassen wollen; weil ein solcher Begriff vom Nichtsinnlichen mit dem, welchen die Kritik davon giebt, nichts Ähnliches hat, und, da er schon im Ausdrucke einen Widerspruch bei sich führt, wohl schwerlich Nachfolger haben wird.

Man sieht aus dem Bisherigen deutlich: Herr Eberhard sucht den Stoff zu aller Erkenntniss in den Sinnen, woran er auch nicht Unrecht thut. Er will aber doch auch diesen Stoff zum Erkenntniss des Übersinnlichen verarbeiten. Zur Brücke, dahin herüber zu kommen, dient ihm der Satz des zureichenden Grundes, den er nicht allein in seiner unbeschränkten Allgemeinheit annimmt, wo er aber eine ganz

andere Art der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellectuellen erfordert, als er wohl einräumen will, sondern auch seiner Formel nach vorsichtig vom Satze der Causalität unterscheidet, weil er sich dadurch in seiner eigenen Absicht im Wege seyn würde *. Aber es ist mit dieser Brücke nicht genug; denn am jenseitigen Ufer kann man mit keinen Materialien der Sinnesvorstellung bauen. Nun bedient er sich dieser zwar, weil es ihm (wie jedem Menschen) an andern mangelt; aber das Einfache, das er vorher als Theil der Sinnenvorstellung aufgefunden zu haben glaubt, wäscht und reinigt er dadurch von diesem Makel, dass er es in die Materie hineindemonstrirt zu haben sich berühmt, da es in der Sinnenvorstellung durch blosse Wahrnehmung nie wäre aufgefunden worden. Nun ist aber doch diese Partialvorstellung (das Einfache) einmal in der Materie, als Gegenstand der Sinne, seinem Vorgeben nach wirklich; und da bleibt, jener Demonstration unbeschadet, immer der kleine Scrupel, wie man einem Begriffe, den man nur an einem Sinnengegenstande bewiesen hat, seine Realität sichern soll, wenn er ein Wesen bedeuten soll, das gar kein Gegenstand der Sinne (auch nicht ein homogener Theil eines solchen) seyn kann. Denn es ist einmal ungewiss, ob, wenn man dem Einfachen alle die Eigen-

* Der Satz: alle Dinge haben ihren Grund, oder, mit andern Worten, Alles existirt nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas Anderem, gilt ohne Ausnahme von allen Dingen, als Erscheinungen im Raume, und Zeit, aber keinesweges von Dingen an sich selbst, um derentwillen Herr Eberhard dem Satze eigentlich jene Allgemeinheit gegeben hatte. Ihn aber als Grundsatz der Causalität so allgemein auszudrücken: alles Existirende hat eine Ursache, d. i. existirt nur als Wirkung, wäre noch weniger in seinen Kram tauglich gewesen, weil er eben vorhatte, die Realität des Begriffs von einem Urwesen zu beweisen, welches weiter von keiner Ursache abhängig ist. So sieht man sich genöthigt, sich hinter Ausdrücken zu verbergen, die sich nach Belieben drehen lassen; wie er denn S. 259 das Wort Grund so braucht, dass man verleitet wird zu glauben, er habe etwas von den Empfindungen Unterschiedenes im Sinne, da er doch für diesmal blos die Theilempfindungen versteht, welche man im logischen Betracht auch wohl Gründe der Möglichkeit eines Ganzen zu nennen pflegt.

schaften nimmt, wodurch es ein Theil der Materie seyn kann, überhaupt irgend etwas übrig bleibe, was ein mögliches Ding heissen könne. Folglich hätte er durch jene Demonstration die objective Realität des Einfachen, als Theils der Materie, mithin als eines lediglich zur Sinnenanschauung und einer an sich möglichen Erfahrung gehörigen Objects, keineswegs aber als für einen jeden Gegenstand, selbst den übersinnlichen, ausser derselben bewiesen, welches doch gerade das war, wonach gefragt wurde.

In Allem, was nun von S. 263—306 folgt und zur Bestätigung des Obigen dienen soll, ist nun, wie man leicht voraussehen kann, nichts anders als Verdrehung der Sätze der Kritik, vornämlich aber Missdeutung und Verwechselung logischer Sätze, die blos die Form des Denkens (ohne irgend einen Gegenstand in Betrachtung zu ziehen) betreffen, mit transscendentalen (welche die Art, wie der Verstand jene ganz rein und ohne eine andere Quelle, als sich selbst, zu bedürfen, zur Erkenntniss der Dinge *a priori* braucht) anzutreffen. Zu der ersten gehört unter vielen andern die Übersetzung der Schlüsse in der Kritik in eine syllogistische Form, S. 270. Er sagt, ich schlösse so: „Alle Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, sind leer von Formen sinnlicher Anschauung (ein unschicklicher Ausdruck, der nirgend in der Kritik vorkommt, aber stehen bleiben mag). — Alle Vorstellungen von Dingen an sich sind Vorstellungen, die keine Erscheinungen sind, (auch dieses ist wider den Gebrauch der Kritik ausgedrückt, da es heisst, sie sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind). — Also sind sie schlechterdings leer.“ Hier sind vier Hauptbegriffe, und ich hätte, wie er sagt, schliessen müssen: „also sind diese Vorstellungen leer von den Formen der sinnlichen Anschauung.“

Nun ist das Letztere wirklich der Schlusssatz, den man allein aus der Kritik ziehen kann, und den erstern hat Herr Eberhard nur hinzugedichtet. Aber nun folgen, nach der Kritik, folgende Episyllogismen darauf, durch welche

am Ende doch jener Schlusssatz herauskommt. Nämlich: Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung (denn alle unsere Anschauung ist sinnlich). — Nun sind die Vorstellungen, von Dingen an sich, leer von u. s. w. — Also sind sie leer von aller Anschauung. Und endlich: Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind (denen, als Begriffen, keine correspondirende Anschauung gegeben werden kann), sind schlechterdings leer (ohne Erkenntniss ihres Objects). — Nun sind Vorstellungen von Dingen, die keine Erscheinungen sind, von aller Anschauung leer. — Also sind sie (an Erkenntniss) schlechterdings leer.

Was soll man hier an Herrn Eberhard bezweifeln: die Einsicht oder die Aufrichtigkeit?

Von seiner gänzlichen Verkennung des wahren Sinnes der Kritik, und von der Grundlosigkeit dessen, was er an die Stelle desselben zum Behuf eines bessern Systems setzen zu können vorgiebt, können hier nur einige Belege gegeben werden; denn selbst der entschlossenste Streitgenosse des Herrn Eberhard würde über der Arbeit ermüden, die Momente seiner Einwendungen und Gegenbehauptungen in einen mit sich selbst stimmenden Zusammenhang zu bringen.

Nachdem er S. 275 gefragt hat: „Wer (was) giebt der Sinnlichkeit ihren Stoff, nämlich die Empfindungen?“ so glaubt er wider die Kritik abgesprochen zu haben, indem er S. 276 sagt: „wir mögen wählen, welches wir wollen — so kommen wir auf Dinge an sich.“ Nun ist ja das eben die beständige Behauptung der Kritik; nur dass sie diesen Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen nicht selbst wiederum in Dingen, als Gegenständen der Sinne, sondern in etwas Übersinnlichem setzt, was jenen zum Grunde liegt und wovon wir kein Erkenntniss haben können. Sie sagt: die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen (sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen, seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen), aber sie sind nicht der Stoff derselben.

Gleich darauf wird gefragt, wie der Verstand nun jenen Stoff (er mag gegeben seyn, woher er wolle) bearbeite. Die Kritik bewies in der transscendentalen Logik: dass dieses durch Subsumtion der sinnlichen (reinen oder empirischen) Anschauungen unter die Kategorien geschehe, welche Begriffe von Dingen überhaupt gänzlich im reinen Verstande *a priori* gegründet seyn müssen. Dagegen deckt Herr Eberhard S. 276—279 sein System auf, dadurch, dass er sagt: „Wir können keine allgemeinen Begriffe haben, die wir nicht von den Dingen, die wir durch die Sinne wahrgenommen, oder von denen, deren wir uns in unserer eigenen Seele bewusst sind, abgezogen haben," welche Absonderung von dem Einzelnen er dann in demselben Absatze genau bestimmt. Dieses ist der erste Actus des Verstandes. Der zweite besteht S. 279 darin: dass er aus jenem sublimirten Stoffe wiederum Begriffe zusammensetzt. Vermittelst der Abstraction gelangte also der Verstand (von den Vorstellungen der Sinne) bis zu den Kategorien, und nun steigt er von da und den wesentlichen Stücken der Dinge zu den Attributen derselben. So, heisst es Seite 278: „erhält also der Verstand mit Hülfe der Vernunft neue zusammengesetzte Begriffe; so wie er selbst durch die Abstraction zu immer allgemeineren und einfacheren hinaufsteigt, bis zu den Begriffen des Möglichen und Gegründeten" u. s. w.

Dieses Hinaufsteigen (wenn nämlich das ein Hinaufsteigen heissen kann, was nur ein Abstrahiren von dem Empirischen in dem Erfahrungsgebrauche des Verstandes ist, da dann das Intellectuelle, was wir selbst nach der Naturbeschaffenheit unseres Verstandes vorher *a priori* hineingelegt haben, nämlich die Kategorie, übrig bleibt) ist nur logisch, nämlich zu allgemeineren Regeln, deren Gebrauch aber nur immer innerhalb des Umfanges möglicher Erfahrung bleibt, weil von dem Verstandesgebrauch in derselben jene Regeln eben abstrahirt sind, wo den Kategorien eine correspondirende sinnliche Anschauung gegeben wird. — Zum wahren realen Hinaufsteigen, näm-

lich zu einer andern Gattung Wesen, als überhaupt den Sinnen, selbst den vollkommensten, gegeben werden können, würde eine andere Art von Anschauung, die wir intellectuell genannt haben (weil, was zum Erkenntniss gehört und nicht sinnlich ist, keinen andern Namen und Bedeutung haben kann), erfordert werden, bei der wir aber der Kategorien nicht allein nicht mehr bedürften, sondern die auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben würden. Wer uns nur einen solchen anschauenden Verstand eingegeben, oder liegt er etwa verborgenerweise in uns, ihn uns kennen lehren möchte?

Aber hierzu weiss nun Herr Eberhard auch Rath. Denn „es giebt nach S. 280—281 auch Anschauungen, die nicht sinnlich sind (aber auch nicht Anschauungen des Verstandes) — eine andere Anschauung, als die sinnliche, in Raum und Zeit. — Die ersten Elemente der concreten Zeit und die ersten Elemente des concreten Raums sind keine Erscheinungen (Objecte sinnlicher Anschauung) mehr.“ Also sind sie die wahren Dinge, die Dinge an sich. Diese nichtsinnliche Anschauung unterscheidet er von der sinnlichen S. 299 dadurch, dass sie diejenige sey, in welcher etwas „durch die Sinnen undeutlich oder verworren vorgestellt wird“ und den Verstand will er S. 295 durch das „Vermögen deutlicher Erkenntniss“ definirt haben. — Also besteht der Unterschied seiner nichtsinnlichen Anschauung von der sinnlichen darin, dass die einfachen Theile im concreten Raume und der Zeit in der sinnlichen verworren, in der nichtsinnlichen aber deutlich vorgestellt werden. Natürlicherweise wird auf diese Art die Forderung der Kritik in Absicht auf die objective Realität des Begriffs von einfachen Wesen erfüllt, indem ihm eine correspondirende (nur nicht sinnliche Anschauung) gegeben wird.

Das war nun ein Hinaufsteigen, um desto tiefer zu fallen. Denn waren jene einfache Wesen in die Anschauung selbst hinein vernünftelt, so waren ihre Vorstel-

lungen, als in der empirischen Anschauung enthaltene Theile, bewiesen, und die Anschauung blieb auch bei ihnen, was sie in Ansehung des Ganzen war, nämlich sinnlich. Das Bewusstseyn einer Vorstellung macht keinen Unterschied in der specifischen Beschaffenheit derselben; denn es kann mit allen Vorstellungen verbunden werden. Das Bewusstseyn einer empirischen Anschauung heisst Wahrnehmung. Dass also jene vorgebliche einfache Theile nicht wahrgenomman werden, macht nicht den mindesten Unterschied von ihrer Beschaffenheit, als sinnlicher Anschauungen, um etwa, wenn unsere Sinne geschärft, zugleich auch die Einbildungskraft, das Mannigfaltige ihrer Anschauung mit Bewusstseyn aufzufassen, noch so sehr erweitert würde, an ihnen, vermöge der Deutlichkeit * die-

* Denn es giebt auch eine Deutlichkeit in der Anschauung, also auch der Vorstellung des Einzelnen, nicht blos der Dinge im Allgemeinen (S. 295), welche ästhetisch genannt werden kann, die von der logischen, durch Begriffe, ganz unterschieden ist (so wie die, wenn ein neuholländischer Wilder zuerst ein Haus zu sehen bekäme und ihm nahe genug wäre, um alle Theile desselben zu unterscheiden, ohne doch den mindesten Begriff davon zu haben), aber freilich in einem logischen Handbuch nicht enthalten seyn kann; weswegen es auch gar nicht zulässig ist, statt der Definition der Kritik, da Verstand als Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe erklärt wird, wie er verlangt, das Vermögen deutlicher Erkenntniss zu diesem Behuf anzunehmen. Vornämlich aber ist die erstere Erklärung darum die einzige angemessene, weil der Verstand dadurch auch als transscendentales Vermögen ursprünglich aus ihm allein entspringender Begriffe (der Kategorien) bezeichnet wird, da die zweite hingegen blos das logische Vermögen, allenfalls auch den Vorstellungen der Sinne Deutlichkeit und Allgemeinheit, durch blosse klare Vorstellung und Absonderung ihrer Merkmale, zu verschaffen, anzeigt. Es ist aber Herrn Eberhard daran sehr gelegen, den wichtigsten kritischen Untersuchungnn dadurch auszuweichen, dass er seinen Definitionen zweideutige Merkmale unterlegt. Dahin gehört auch der Ausdruck (S. 295 und anderwärts) einer Erkenntniss der allgemeinen Dinge; ein ganz verwerflicher scholastischer Ausdruck, der den Streit der Nominalisten und Realisten wieder erwecken kann, und der, ob er zwar in manchen metaphysischen Compendien steht, doch schlechterdings nicht in die Transscendentalphilosophie, sondern lediglich in die Logik gehört, indem er keinen

ser Vorstellung, etwas Nichtsinnliches wahrzunehmen. — Hierbei wird vielleicht dem Leser einfallen, zu fragen: warum, wenn Herr Eberhard nun einmal beim Erheben über die Sphäre der Sinnlichkeit (S. 169.) ist, er doch den Ausdruck des Nichtsinnlichen immer braucht und nicht vielmehr den des Übersinnlichen. Allein das geschieht auch mit gutem Vorbedacht. Denn bei dem letzteren würde es gar zu sehr in die Augen gefallen seyn, dass er es nicht aus der sinnlichen Anschauung, eben darum, weil sie sinnlich ist, herausklauben konnte. Nichtsinnlich aber bezeichnet einen blossen Mangel (z. B. des Bewusstseyns von etwas in der Vorstellung eines Gegenstandes der Sinne), und der Leser wird es nicht sofort inne, dass ihm dadurch eine Vorstellung von wirklichen Gegenständen einer anderen Art in die Hand gespielt werden soll. Eben so ist es mit dem, wovon wir nachher reden wollen, dem Ausdrucke Allgemeine Dinge (statt allgemeiner Prädicate der Dinge) bewandt, wodurch der Leser glaubt eine besondere Gattung von Wesen verstehen zu müssen, oder dem Ausdrucke nicht-identischer (statt synthetischer) Urtheile. Es gehört viel Kunst in der Wahl unbestimmter Ausdrücke dazu, um Armseligkeiten dem Leser für bedeutende Dinge zu verkaufen.

Wenn also Herr Eberhard den Leibnitz-Wolf'schen Begriff der Sinnlichkeit der Anschauung recht ausgelegt hat: dass sie blos in der Verworrenheit des Mannigfaltigen der Vorstellungen in derselben bestehe, indessen dass diese doch die Dinge an sich selbst vorstellen, deren deutliches Erkenntniss aber auf dem Verstande (der die einfachen Theile in jener Anschauung erkennt) beruhe, so

Unterschied in der Beschaffenheit der Dinge, sondern nur des Gebrauchs der Begriffe, ob sie im Allgemeinen oder aufs Einzelne angewandt werden, anzeigt. Indessen dient dieser Ausdruck doch, neben dem des Unbildlichen, um den Leser einen Augenblick hinzuhalten, als ob dadurch eine besondere Art von Objecten, z. B. die einfachen Elemente, gedacht würden.

hat ja die Kritik jener Philosophie nichts angedichtet und fälschlich aufgebürdet, und es bleibt nur noch übrig auszumachen, ob sie auch Recht habe, zu sagen: dieser Standpunct, den die letztere genommen hat, um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen oder Receptivität) zu charakterisiren, sey unrichtig*. Er bestätigt die Richtigkeit dieser der Leibnitz'schen Philosophie in der Kritik beigelegten Bedeutung des Begriffs der Sinnlichkeit S. 303 dadurch: dass er den subjectiven Grund der Erscheinungen, als verworrener Vorstellungen, im Unvermögen setzt, alle Merkmale (Theilvorstellungen der Sinnenanschauung) zu unterscheiden, und, indem er, S. 377, die Kritik tadelt, dass sie diesen nicht angegeben habe, sagt er: er bestehe in den Schranken des Subjects. Dass, ausser diesen subjectiven Gründen der logischen Form der Anschauung, die Erscheinungen auch objective haben, behauptet die Kritik selbst, und darin wird sie Leibnitz nicht widerstreiten. Aber dass, wenn diese objectiven Gründe (die einfachen Elemente) als Theile in den Erscheinungen selbst liegen, und blos der Verworrenheit wegen nicht als solche wahrgenommen, sondern nur hineindemonstrirt werden können, sie sinnliche und doch nicht blos sinnliche, sondern um der letztern Ussache willen auch intellectuelle

* Herr Eberhard schilt und ereifert sich auch auf eine belustigende Art, S. 298, über die Vermessenheit eines solchen Tadels (dem er obenein einen falschen Ausdruck unterschiebt). Wenn es Jemandem einfiele, den Cicero zu tadeln, dass er nicht gut Latein geschrieben habe: so würde irgend ein Scioppius (ein bekannter grammatischer Eiferer) ihn ziemlich unsanft, aber doch mit Recht, in seine Schranken weisen; denn, was gut Latein sey, können wir nur aus dem Cicero (und seinen Zeitgenossen) lernen. Wenn Jemand aber einen Fehler in Plato's oder Leibnitz's Philosophie anzutreffen glaubte, so wäre der Eifer darüber, dass sogar an Leibnitz etwas zu tadeln seyn sollte, lächerlich. Denn, was philosophisch-richtig sey, kann und muss keiner aus Leibnitz lernen, sondern der Probierstein, der dem einen so nahe liegt, wie dem andern, ist die gemeinschaftliche Menschenvernunft, und es giebt keinen classishen Autor der Philosophie.

Anschauungen heissen sollen, das ist ein offenbarer Widerspruch, und so kann Leibnitz's Begriff von der Sinnlichkeit und den Erscheinungen nicht ausgelegt werden, und Herr Eberhard hat entweder eine ganz unrichtige Auslegung von dessen Meinung gegeben, oder diese muss ohne Bedenken verworfen werden. Eins von beiden: entweder die Anschauung ist dem Objecte nach ganz intellectuel, d. i. wir schauen die Dinge an, wie sie an sich sind, und alsdann besteht die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit, die von einer solchen vielbefassenden Anschauung unzertrennlich ist: oder sie ist nicht intellectuel, wir verstehen darunter nur die Art, wie wir von einem an sich selbst uns ganz unbekannten Object afficirt werden, und da besteht die Sinnlichkeit so gar nicht in der Verworrenheit, dass vielmehr ihre Anschauung immerhin auch den höchsten Grad der Deutlichkeit haben möchte, und, woferne in ihr einfache Theile stecken, sich auch auf dieser ihre klare Unterscheidnng erstrecken könnte, dennoch aber nich im Mindesten etwas mehr als blosse Erscheinung enthalten würde. Beides zusammen kann in einem und demselben Begriffe der Sinnlichkeit nicht gedacht werden. Also, die Sinnlichkeit, wie Herr Eberhard Leibnitz den Begriff derselben beilegt, unterscheidet sich von der Verstandeserkenntniss entweder blos durch die logische Form (die Verworrenheit), indessen dass sie dem Inhalte nach lauter Verstandesvorstellungen von Dingen an sich enthält, oder sie unterscheidet sich von dieser auch transscendental, d. i. dem Ursprung und Inhalte nach, indem sie gar nicht von der Beschaffenheit der Objecte an sich, sondern blos die Art, wie das Subject afficirt wird, enthält, sie möchte übrigens so deutlich seyn, als sie wollte. Im letzteren Falle ist das die Behauptung der Kritik, welcher man die erstere Meinung nicht entgegensetzen kann, ohne die Sinnlichkeit lediglich in der Verworrenheit der Vorstellungen zu setzen, welche die gegebene Anschauung enthält.

Man kann den unendlichen Unterschied zwischen der Theorie der Sinnlichkeit, als einer besonderen Anschauungsart, welche ihre *a priori* nach allgemeinen Principien bestimmbare Form hat, und derjenigen, welche diese Anschauung als blos empirische Apprehension der Dinge an sich selbst annimmt, die sich nur durch die Undeutlichkeit der Vorstellung von einer intellectuellen Anschauung (als sinnliche Anschauung) auszeichne, nicht besser darlegen, als es Herr Eberhard wider seinen Willen thut. Aus dem Unvermögen, der Ohnmacht, und den Schranken der Vorstellungskraft (lauter Ausdrücke, deren sich Herr Eberhard selbst bedient) kann man nämlich keine Erweiterungen des Erkenntnisses, keine positive Bestimmungen der Objecte herleiten. Das gegebene Princip muss selbst etwas Positives seyn, welches zu solchen Sätzen das Substrat ausmacht, aber freilich nur blos subjectiv, und nur so ferne von Objecten gültig, als diese nur für Erscheinungen gelten. Wenn wir Herrn Eberhard seine einfachen Theile der Gegenstände sinnlicher Anschauung schenken, und zugeben, dass er ihre Verbindung nach seinem Satze des Grundes auf die beste Art, wie er kann, verständlich mache, wie und durch welche Schlüsse will er nun die Vorstellung des Raums: dass er als vollständiger Raum drei Abmessungen habe, ingleichen von seinen dreierlei Grenzen, davon zwei selbst noch Räume, der dritte, nämlich der Punct, die Grenze aller Grenze ist, aus seinen Begriffen von Monaden und der Verbindung derselben durch Kräfte herausbekommen; oder in Ansehung der Objecte des inneren Sinnes, wie will er die diesem zum Grunde liegende Bedingung, die Zeit, als Grösse, aber nur von einer Abmessung, und als stätiger Grösse (so wie auch der Raum ist) aus seinen einfachen Theilen, die seiner Meinung nach der Sinn zwar, nur nicht abgesondert wahrnimmt, der Verstand dagegen hinzudenkt, herausvernünfteln und aus den Schranken, der Undeutlichkeit, und mithin blossen Mängeln ein so positives Erkenntniss, welches die Bedingungen der sich unter allen am meisten

a priori erweiternden Wissenschaften (Geometrie und allgemeine Naturlehre) enthält, herleiten? Er muss alle diese Eigenschaften für falsch und blos hinzugedichtet annehmen (wie sie denn auch jenen einfachen Theilen, die er annimmt, gerade widersprechen), oder er muss die objective Realität derselben nicht in den Dingen an sich, sondern in ihnen als Erscheinungen suchen, d. i. indem er die Form ihrer Vorstellung (als Objecten der sinnlichen Anschauung) im Subjecte und in der Receptivität desselben sucht, einer unmittelbaren Vorstellung gegebener Gegenstände empfänglich zu seyn, welche Form nun *a priori* (auch bevor die Gegenstände gegeben sind) die Möglichkeit eines mannigfaltigen Erkenntnisses der Bedingungen, unter denen allein den Sinnen Objecte vorkommen können, begreiflich macht. Hiermit vergleiche man nun, was Herr Eberhard S. 370. sagt: „Was der subjective Grund bei den Erscheinungen sey, hat Herr K. nicht bestimmt. — Es sind die Schranken des Subjects“ (das ist nun seine Bestimmung). Man lese und urtheile.

Ob ich, „unter der Form der sinnlichen Anschauung die Schranken der Erkenntnisskraft verstehe, wodurch das Mannigfaltige zu dem Bilde der Zeit und des Raumes wird, oder diese Bilder im Allgemeinen selbst,“ darüber ist Herr Eberhard (S. 391.) ungewiss. — „Wer sie sich selbst ursprünglich, nicht in ihren Gründen anerschaffen, denkt, der denkt sich eine *qualitatem occultam*. Nimmt er aber eine von den beiden obigen Erklärungen an, so ist seine Theorie, entweder ganz, oder zum Theil in der Leibnitz'schen Theorie enthalten.“ S. 378. verlangt er über jene Form der Erscheinung eine Belehrung „sie mag, sagt er, sanft oder rauh seyn.“ Ihm selbst beliebt es in diesem Abschnitte den letztern Ton vorzüglich anzunehmen. Ich will bei dem ersteren bleiben, der demjenigen geziemt, welcher überwiegende Gründe auf seiner Seite hat.

Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffene oder angeborne Vorstellungen; alle insgesamt, sie mö-

gen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung (wie die Lehrer des Naturrechts sich ausdrücken), folglich auch dessen, was vorher gar noch nicht existirt, mithin keiner Sache vor dieser Handlung angehört hat. Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge im Raum und der Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnissvermögen von den Objecten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst *a priori* zu Stande. Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjecte seyn, der es möglich macht, dass die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objecte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren. (Da Herr Eberhard selbst anmerkt, dass, um zu dem Ausdrucke: anerschaffen berechtigt zu seyn, man das Daseyn Gottes schon als bewiesen voraussetzen müsse, warum bedient er sich desselben dann in einer Kritik, welche mit der ersten Grundlage aller Erkenntniss zu thun hat, und nicht des alten Ausdrucks der Angebornen?) Herr Eberhard sagt S. 390: „die Gründe der allgemeinen, noch unbestimmten, Bilder von Raum und Zeit, und mit ihnen ist die Seele erschaffen,“ ist aber auf der folgenden Seite wieder zweifelhaft, ob ich unter der Form der Anschauung (sollte heissen dem Grunde aller Formen der Anschauung) die Schranken der Erkenntnisskraft, oder jene Bilder selbst verstehe. Wie er das Erstere auch nur auf zweifelhafte Art hat vermuthen können, lässt sich gar nicht begreifen, da er sich doch bewusst seyn muss, dass er jene Erklärungsart der Sinnlichkeit im Gegensatze mit der Kritik durchsetzen wollte; das zweite aber, nämlich dass er zweifelhaft ist, ob ich nicht die unbestimmten Bilder von Zeit und Raum selbst verstehe, lässt sich wohl erklären, aber nicht billigen. Denn wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchen allererst Bil-

der möglich sind, selbst Bilder genannt (die jederzeit einen Begriff voraussetzen, davon sie die Darstellung sind, z. B. das unbestimmte Bild für den Begriff eines Triangels, dazu weder das Verhältniss der Seiten noch die Winkel gegeben sind)? Er hat sich in das trügliche Spielwerk, statt sinnlich, den Ausdruck bildlich zu brauchen, so hinein gedacht, dass er ihn allenthalben begleitet. Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnissvermögens, noch Bild; es ist die blosse eigenthümliche Receptivität des Gemüths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund z. B. der Möglichkeit einer Raumesanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnissvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objects (die jederzeit eine eigene Handlung ist) zu bestimmen. So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung (der Form äusserer Gegenstände überhaupt), deren Grund gleichwohl (als blosse Receptivität) angeboren ist, und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist *acquisitio derivativa*, indem sie schon allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die eben so wohl nicht angeboren*, sondern erworben sind, deren *acquisitio* aber, wie jene des Raumes, eben so wohl *originaria* ist und nichts Angebornes, als die subjectiven Bedingungen der Spontaneität des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperception), voraussetzt. Über diese Bedeutung des Grundes der Möglichkeit einer reinen sinn-

* In welchem Sinne Leibnitz das Wort angeboren nehme, wenn er es von gewissen Elementen der Erkenntniss braucht, wird hiernach beurtheilt werden können. Eine Abhandlung von Hissmann im Deutschen Mercur, October 1777, kann diese Beurtheilung erleichtern.

lichen Anschauung kann Niemand zweifelhaft seyn, als der, welcher die Kritik etwa mit Hülfe eines Wörterbuchs durchstreift, aber nicht durchdacht hat.

Wie gar wenig Herr Eberhard die Kritik in ihren klaresten Sätzen verstehe, oder auch wie er sie vorsätzlich missverstehe, davon kann Folgendes zum Beispiele dienen.

In der Kritik wurde gesagt: dass die blosse Kategorie der Substanz (so wie jede andere) schlechterdings nichts weiter, als die logische Function, in Ansehung deren ein Object als bestimmt gedacht wird, enthalte, und also dadurch allein gar kein Erkenntniss des Gegenstandes, auch nur durch das mindeste (synthetische) Prädicat, woferne wir ihm nicht eine sinnliche Anschauung unterlegen, erzeugt werde; woraus denn mit Recht gefolgert wurde, dass, da wir ohne Kategorien gar nicht von Dingen urtheilen können, vom Übersinnlichen schlechterdings kein Erkenntniss (es versteht sich hierbei immer in theoretischer Beziehung) möglich sey. Herr Eberhard giebt, S. 384 - 385, vor, dieses Erkenntniss der reinen Kategorie der Substanz, auch ohne Beihülfe der sinnlichen Anschauung, verschaffen zu können: „es ist die Kraft, welche die Accidenzen wirkt.“ Nun ist ja aber die Kraft selber wiederum nichts anders als eine Kategorie (oder das Prädicable derselben), nämlich die der Ursache, von der ich gleichfalls behauptet habe, dass von ihr die objective Gültigkeit, ohne ihr untergelegte sinnliche Anschauung, eben so wenig könne bewiesen werden, als von der des Begriffs einer Substanz. Nun gründet er S. 385. diesen Beweis auch wirklich auf Darstellung der Accidenzen, mithin auch der Kraft, als ihrem Grunde, in der sinnlichen (inneren) Anschauung. Denn er bezieht den Begriff der Ursache wirklich auf eine Folge von Zuständen des Gemüths in der Zeit, von aufeinander folgenden Vorstellungen, oder Graden derselben, deren Grund „in dem, nach allen seinen gegenwärtigen, vergangenen und künftigen Veränderungen, völlig bestimmten Dinge“ enthalten sey, „und darum, sagt er, ist dieses Ding eine Kraft, darum ist es eine Substanz.“

Mehr verlangt ja aber die Kritik auch nicht, als die Darstellung des Begriffs von Kraft (welcher, beiläufig anzumerken, ganz etwas anderes ist, als der, dem er die Realität sichern wollte, nämlich der Substanz) * in der innern sinnlichen Anschauung, und die objective Realität einer Substanz, als Sinnenwesen, wird dadurch gesichert. Aber es war die Rede davon, ob jene Realität dem Begriffe von Kraft, als reiner Kategorie, d. i. auch ohne ihre Anwendung auf Gegenstände sinnlicher Anschauung, mithin als gültig auch von übersinnlichen, d. i. blossen Verstandeswesen, könne bewiesen werden: da denn alles Bewusstseyn, welches auf Zeitbedingungen beruht, mithin auch jede Folge des Vergangenen, Gegenwärtigen und Künftigen sammt dem ganzen Gesetze der Continuität des veränderten Gemüthszustandes, wegfallen muss, und so nichts übrig bleibt, wodurch das Accidens gegeben worden und was dem Begriffe von Kraft zum Beląge dienen könnte. Nun nehme er also, der Forderung gemäss, den Begriff vom Menschen weg (in welchem schon der Begriff eines Körpers enthalten ist), ingleichen den von Vorstellungen, deren Daseyn in der Zeit bestimmbar ist, mit-

* Der Satz: das Ding (die Substanz) ist eine Kraft, statt des ganz natürlichen, die Substanz hat eine Kraft, ist ein allen ontologischen Begriffen widerstreitender und in seinen Folgen der Metaphysik sehr nachtheiliger Satz. Denn dadurch geht der Begriff der Substanz im Grunde ganz verloren, nämlich der der Inhärenz in einem Subjecte, statt dessen alsdann der der Dependenz von einer Ursache gesetzt wird; recht so, wie es Spinoza haben wollte, welcher die allgemeine Abhängigkeit aller Dinge der Welt von einem Urwesen, als ihrer gemeinschaftlichen Ursache, indem er diese allgemeine wirkende Kraft selbst zur Substanz machte, eben dadurch jener ihre Dependenz in eine Inhärenz in der letzteren verwandelte. Eine Substanz hat wohl, ausser ihrem Verhältnisse als Subject zu den Accidenzen (und deren Inhärenz), noch das Verhältniss zu eben denselben, als Ursache zu Wirkungen; aber jenes ist nicht mit dem letztern einerlei. Die Kraft ist nicht das, was den Grund der Existenz der Accidenzen enthält (denn den enthält die Substanz): sondern ist der Begriff von dem blossen Verhältnisse der Substanz zu den letzteren, so ferne sie den Grund derselben enthält, und dieses Verhältniss ist von dem der Inhärenz gänzlich unterschieden.

hin Alles, was Bedingungen der äussern sowohl als innern Anschauung enthält (denn das muss er thun, wenn er den Begriff der Substanz und einer Ursache als reine Kategorien, d. i. als solche, die allenfalls auch zum Erkenntniss des Übersinnlichen dienen könnten, ihrer Realität nach sichern will), so bleibt ihm vom Begriffe der Substanz nichts anders übrig, als der eines Etwas, dessen Existenz nur als die eines Subjects, nicht aber eines blossen Prädicats von einem andern, gedacht werden muss: von dem der Ursache aber bleibt ihm nur der eines Verhältnisses von Etwas zu etwas Anderem im Daseyn, nach welchem, wenn ich das erstere setze, das andere auch bestimmt und nothwendig gesetzt wird. Aus diesen Begriffen von beiden kann er nun schlechterdings kein Erkenntniss von dem so beschaffenen Dinge herausbringen, so gar nicht einmal, ob eine solche Beschaffenheit auch nur möglich sey, d. i. ob es irgend Etwas geben könne, woran sie angetroffen werde. Hierher darf jetzt die Frage nicht gezogen werden: ob, in Beziehung auf praktische Grundsätze *a priori*, wenn der Begriff von einem Dinge (als Noumen) zum Grunde liegt, alsdann die Kategorie der Substanz und der Ursache nicht objective Realität in Ansehung der reinen praktischen Bestimmung der Vernunft bekomme? Denn die Möglichkeit eines Dinges, was blos als Subject, und nicht immer wiederum als Prädicat von einem andern, existiren könne, oder der Eigenschaft in Ansehung der Existenz anderer das Verhältniss des Grundes, nicht umgekehrt das der Folge von eben denselben, zu haben, muss zwar zu einem theoretischen Erkenntniss desselben durch eine diesen Begriffen correspondirende Anschauung belegt werden, weil dieser, ohne das, keine objective Realität beigelegt, mithin kein Erkenntniss eines solchen Objects zu Stande gebracht werden würde; allein, wenn jene Begriffe uicht constitutive, sondern blos regulative Principien des Gebrauchs der Vernunft abgeben sollen (wie dieses allemal der Fall mit der Idee eines Noumens ist), so können sie auch als blosse logische Functionen, die zu Begrif-

fen von Dingen, deren Möglichkeit unerweislich ist, ihren in praktischer Absicht und zwar unentbehrlichen Gebrauch für die Vernunft haben, weil sie alsdann nicht als objective Gründe der Möglichkeit der Noumenen, sondern als subjective Principien (des theoretischen oder praktischen Gebrauchs der Vernunft) in Ansehung der Phänomenen gelten. — Doch, wie gesagt, ist hier noch immer blos von den constitutiven Principien der Erkenntniss der Dinge die Rede, und ob es möglich sey, von irgend einem Objecte dadurch, dass ich blos durch Kategorien von ihm spreche, ohne diese durch Anschauung (welche bei uns immer sinnlich ist) zu belegen, ein Erkenntniss zu bekommen, wie Herr Eberhard meint, aber durch alle seine gerühmte Fruchtbarkeit der dürren ontologischen Wüsten nicht zu bewerkstelligen vermag.

Zweiter Abschnitt.

Die Auflösung der Aufgabe:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? nach Herrn Eberhard.

Diese Aufgabe, in ihrer Allgemeinheit betrachtet, ist der Stein des Anstosses, woran alle metaphysische Dogmatiker unvermeidlich scheitern müssen, um den sie daher so weit herumgehen, als es nur möglich ist: wie ich denn noch keinen Gegner der Kritik gefunden habe, der sich mit der Auflösung derselben, die für alle Fälle geltend wäre, befasst hätte. Herr Eberhard, auf seinen Satz des Widerspruchs und den des zureichenden Grundes (den er doch nur als einen analytischen vorträgt) gestützt, wagt sich an diese Unternehmung; mit welchem Glück, werden wir bald sehen.

Herr Eberhard hat, wie es scheint, von dem, was die Kritik Dogmatism nennt, keinen deutlichen Begriff. So spricht er S. 262 von apodiktischen Beweisen, die er geführt haben will, und setzt hinzu; „wenn der ein Dogmatiker ist, der mit Gewissheit Dinge an sich annimmt, so müssen wir uns, es koste, was es wolle, dem Schimpf unterwerfen, Dogmatiker zu heissen,“ und dann sagt er S. 289: „dass die Leibnitz'sche Philosophie eben so wohl eine Vernunftkritik enthalte, als die Kant'sche; denn sie gründe ihren Dogmatism auf eine genaue Zergliederung der Erkenntnissvermögen, was durch ein jedes möglich sey.“ Nun — wenn sie dieses wirklich thut, so enthält sie ja

keinen Dogmatism in dem Sinne, worin unsere Kritik dieses Wort jederzeit nimmt.

Unter dem Dogmatism der Metaphysik versteht diese nämlich: das allgemeine Zutrauen zu ihren Principien, ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, blos um ihres Gelingens willen: unter dem Skepticism aber das, ohne vorhergegangene Kritik, gegen die reine Vernunft gefasste allgemeine Misstrauen, blos um des Misslingens ihrer Behauptungen willen *. Die Kriticism des Verfahrens mit Allem, was zur Metaphysik gehört (der Zweifel des Aufschubs) ist dagegen die Maxime eines allgemeinen Misstrauens gegen alle synthetische Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnissvermögen eingesehen worden.

Von dem gegründeten Vorwurfe des Dogmatism befreit man sich also nicht dadurch, dass man, wie Seite 262

* Das Gelingen im Gebrauche der Principien *a priori* ist die durchgängige Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung; denn da schenkt man beinahe dem Dogmatiker seinen Beweis *a priori*. Das Misslingen aber mit demselben, welches den Skepticism veranlasst, findet nur in den Fällen statt, wo lediglich Beweise *a priori* verlangt werden können, weil die Erfahrung hierüber nichts bestätigen oder widerlegen kann, und besteht darin, dass Beweise *a priori* von gleicher Stärke, die gerade das Gegentheil darthun, in der allgemeinen Menschenvernunft enthalten sind. Die erstern sind auch nur Grundsätze der Möglichkeit der Erfahrung, und in der Analytik enthalten. Weil sie aber, wenn die Kritik sie nicht vorher als solche wohl gesichert hat, leicht für Grundsätze, welche weiter als blos für Gegenstände der Erfahrung gelten, gehalten werden, so entspringt ein Dogmatsim in Ansehung des Übersinnlichen. Die zweiten gehen auf Gegenstände, nicht wie jene, durch Verstandesbegriffe, sondern durch Ideen, die nie in der Erfahrung gegeben werden können. Weil sich nun die Beweise, dazu die Principien lediglich für Erfahrungsgegenstände gedacht worden, in solchem Falle nothwendig widersprechen müssen: so muss, wenn man die Kritik vorbeigeht, welche die Grenzscheidung allein bestimmen kann, nicht allein ein Skepticism in Ansehung alles dessen, was durch blosse Ideen der Vernunft gedacht wird, sondern endlich ein Verdacht gegen alle Erkenntniss *a priori* entspringen, welcher denn zuletzt die allgemeine metaphysische Zweifellehre herbeiführt.

geschieht, sich auf sogenannte apodiktische Beweise seiner metaphysischen Behauptungen beruft; denn das Fehlschlagen derselben, selbst wenn kein sichtbarer Fehler darin angetroffen wird (welches gewiss oben der Fall nicht ist), ist an ihnen so gewöhnlich, und die Beweise vom Gegentheil treten ihnen oft mit nicht minder grosser Klarheit in den Weg, dass der Skeptiker, wenn er gleich gar nichts wider das Argument hervorzubringen wüsste, doch sein *non liquet* dazwischen zu legen gar wohl berechtigt ist. Nur wenn der Beweis auf dem Wege geführt worden, wo eine zur Reife gekommene Kritik vorher die Möglichkeit der Erkenntniss *a priori* und ihre allgemeinen Bedingungen sicher angezeigt hat, kann sich der Metaphysiker vom Dogmatism, der bei allen Beweisen ohne jene doch immer blind ist, rechtfertigen, und der Kanon der Kritik für diese Art der Beurtheilung ist in der allgemeinen Auflösung der Aufgabe enthalten: wie ist ein synthetisches Erkenntniss *a priori* möglich. Ist diese Aufgabe vorher noch nicht aufgelöst gewesen, so waren alle Metaphysiker bis auf diesen Zeitpunct vom Vorwurfe des blinden Dogmatisms oder Skepticisms nicht frei, sie mochten nun durch anderweitige Verdienste einen noch so grossen Namen mit allem Rechte besitzen.

Dem Herrn Eberhard beliebt es anders. Er thut, als ob ein solcher warnender Ruf, der durch so viel Beispiele in der transscendentalen Dialektik gerechtfertigt wird, an den Dogmatiker gar nicht ergangen wäre, und nimmt, lange vor der Kritik unseres Vermögens *a priori* synthetisch zu urtheilen, einen von jeher sehr bestrittenen synthetischen Satz: nämlich dass Zeit und Raum, und die Dinge in ihnen, aus einfachen Elementen bestehen, als ausgemacht an, ohne auch nur wegen der Möglichkeit einer solchen Bestimmung des Sinnlichen durch Ideen des Übersinnlichen, die mindeste vorhergehende kritische Untersuchung anzustellen, die sich ihm durch den Widerspruch der Mathematik gleichwohl aufdringen musste, und giebt an seinem eigenen Verfahren das beste Beispiel von dem, was die

Kritik den Dogmatism nennt, der aus aller Transscendentalphilosophie auf immer verwiesen bleiben muss, und dessen Bedeutung ihm, wie ich hoffe, jetzt an seinem eigenen Beispiele verständlich seyn wird.

Es ist nun, ehe man an die Auflösung jener Principalaufgabe geht, freilich unumgänglich nothwendig, einen deutlichen und bestimmten Begriff davon zu haben, was die Kritik erstlich unter synthetischen Urtheilen, zum Unterschiede von den analytischen, überhaupt verstehe; zweitens, was sie mit dem Ausdrucke von dergleichen Urtheilen, als Urtheilen *a priori*, zum Unterschiede von empirischen, sagen wolle. — Das Erstere hat die Kritik so deutlich und wiederholentlich dargelegt, als nur verlangt werden kann. Sie sind Urtheile, durch deren Prädicat ich dem Subjecte des Urtheils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntniss über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urtheile nicht geschieht, die nichts thun, als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen.— Das Zweite, nämlich was ein Urtheil *a priori*, zum Unterschiede des empirischen, sey, macht hier keine Schwierigkeit, weil es ein in der Logik längst bekannter und benannter Unterschied ist, und nicht, wie der erstere, wenigstens (wie Herr Eberhard will) unter einem neuen Namen auftritt. Doch ist, um des Herrn Eberhard willen, hier nicht überflüssig anzumerken: dass ein Prädicat, welches durch einen Satz *a priori* einem Subjecte beigelegt wird, eben dadurch als dem letztern nothwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt wird. Solche Prädicate werden auch zum Wesen (der innern Möglichkeit des Begriffs) gehörige (*ad essentiam* * *per-*

* Damit bei diesem Worte auch der geringste Schein einer Erklärung im Cirkel vermieden werde, kann man, statt des Ausdrucks *ad essentiam*, den an diesem Orte gleichlautenden, *ad internam possibilitatem pertinentia*, brauchen.

tinentia) Prädicate genannt, dergleichen folglich alle Sätze, die *a priori* gelten, enthalten müssen; die übrigen, die nämlich vom Begriffe (unbeschadet desselben) abtrennlichen, heissen ausserwesentliche Merkmale (*extraessentialia*). Die ersteren gehören nun zum Wesen entweder als Bestandstücke desselben (*ut constitutiva*), oder als darin zureichend gegründete Folgen aus demselben (*ut rationata*). Die ersteren heissen wesentliche Stücke (*essentialia*), die also kein Prädicat enthalten, welches aus andern in demselben Begriffe enthaltenen abgeleitet werden könnte, und ihr Inbegriff macht das logische Wesen (*essentia*) aus; die zweiten werden Eigenschaften (*attributa*) genannt. Die ausserordentlichen Merkmale sind entweder innere (*modi*), oder Verhältnissmerkmale (*relationes*), und können in Sätzen *a priori* nicht zu Prädicaten dienen, weil sie vom Begriffe des Subjects abtrennlich und also nicht nothwendig mit ihm verbunden sind. — Nun ist klar, dass, wenn man nicht vorher schon irgend ein Kriterium eines synthetischen Satzes *a priori* gegeben hat, dadurch, dass man sagt, sein Prädicat sey ein Attribut, auf keinerlei Weise der Unterschied desselben von analytischen erhelle. Denn dadurch, dass es ein Attribut genannt wird, wird weiter nichts gesagt, als dass es, als nothwendige Folge, vom Wesen abgeleitet werden könne: ob analytisch, nach dem Satze des Widerspruchs, oder synthetisch, nach irgend einem andern Grundsatze, das bleibt dabei gänzlich unbestimmt. So ist in dem Satze: ein jeder Körper ist theilbar, das Prädicat ein Attribut, weil es von einem wesentlichen Stücke des Begriffs des Subjects, nämlich der Ausdehnung, als nothwendige Folge abgeleitet werden kann. Es ist aber ein solches Attribut, welches als nach dem Satze des Widerspruchs zu dem Begriffe des Körpers gehörig vorgestellt wird, mithin der Satz selber, ungeachtet er ein Attribut vom Subjecte aussagt, dennoch analytisch. Dagegen ist die Beharrlichkeit auch ein Attribut der Substanz; denn sie ist ein schlechterdings nothwendiges Prädicat derselben, aber im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten, kann

also durch keine Analysis aus ihm (nach dem Satze des Widerspruchs) gezogen werden, und der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, ist ein synthetischer Satz. Wenn es also von einem Satze heisst: er habe zu seinem Prädicat ein Attribut des Subjects, so weiss Niemand, ob jener analytisch oder synthetisch sey; man muss also hinzusetzen: er enthalte ein synthetisches Attribut, d. i. ein nothwendiges (obzwar abgeleitetes), mithin *a priori* kennbares, Prädicat in einem synthetischen Urtheile. Also ist nach Herrn Eberhard die Erklärung synthetischer Urtheile *a priori*: sie sind Urtheile, welche synthetische Attribute von den Dingen aussagen. Herr Eberhard stürzt sich in diese Tautologie, um, wo möglich, nicht allein etwas Besseres und Bestimmteres von der Eigenthümlichkeit synthetischer Urtheile *a priori* zu sagen, sondern auch mit der Definition derselben zugleich ihr allgemeines Princip anzuzeigen, wonach ihre Möglichkeit beurtheilt werden kann, welches die Kritik nur durch mancherlei beschwerliche Bemühungen zu leisten vermochte. Nach ihm sind S. 315: „analytische Urtheile solche, deren Prädicat das Wesen, oder einige von den wesentlichen Stücken des Subjects, aussagen; synthetische Urtheile aber S. 316, wenn sie nothwendige Wahrheiten sind, haben Attribute zu ihren Prädicaten.“ Durch das Wort Attribut bezeichnete er die synthetischen Urtheile als Urtheile *a priori* (wegen der Nothwendigkeit ihrer Prädicate), aber zugleich als solche, die *rationata* des Wesens, nicht das Wesen selbst, oder einige Stücke desselben, aussagen, und giebt also Anzeige auf den Satz des zureichenden Grundes, vermittelst dessen sie allein vom Subjecte prädicirt werden können, und verliess sich darauf, man werde nicht bemerken, dass dieser Grund hier nur ein logischer Grund seyn dürfe, nämlich der nichts weiter bezeichnet, als dass das Prädicat, zwar nur mittelbar, aber immer doch dem Satze des Widerspruchs zufolge, aus dem Begriffe des Subjects hergeleitet werde, wodurch er dann, ungeachtet er ein Attribut aussagt, doch analytisch seyn kann, und also das Kennzeichen eines synthetischen Satzes

nicht bei sich führt. Dass es ein synthetisches Attribut seyn müsse, um den Satz, dem er zum Prädicate dient, der letztern Classe beizählen zu können, hütete er sich sorgfältig herauszusagen, ungeachtet es ihm wohl beigefallen seyn muss, dass diese Einschränkung nothwendig sey, weil sonst die Tautologie gar zu klar in die Augen gefallen seyn würde, und so brachte er ein Ding heraus, was dem Unerfahrnen neu und von Gehalt zu seyn scheint, in der That aber blosser leicht durchzusehender Dunst ist.

Man sieht nun auch, was sein Satz des zureichenden Grundes sagen will, den er oben so vortrug, dass man (vornämlich nach dem Beispiele, das er dabei angeführt, zu urtheilen) glauben sollte, er hätte ihn vom Realgrunde verstanden, da Grund und Folge realiter von einander unterschieden sind, und der Satz, der sie verbindet, auf die Weise ein synthetischer Satz ist. Keineswegs! vielmehr hat er sich wohlbedächtig damals schon auf die künftigen Fälle seines Gebrauchs vorgesehen und ihn so unbestimmt ausgesagt, damit er ihm gelegentlich eine Bedeutung geben könnte, wie es Noth thäte, mithin auch bisweilen zum Princip analytischer Urtheile brauchen könnte, ohne dass der Leser es doch bemerkte. Ist denn der Satz: ein jeder Körper ist theilbar, darum weniger analytisch, weil sein Prädicat allererst aus dem unmittelbar zum Begriffe Gehörigen (dem wesentlichen Stücke), nämlich der Ausdehnung, durch Analysin gezogen werden kann? Wenn von einem Prädicate, welches nach dem Satze des Widerspruchs unmittelbar an einem Begriffe erkannt wird, ein anderes, welches gleichfalls nach dem Satze des Widerspruchs von diesem abgeleitet wird, gefolgert wird: ist alsdann der letztere weniger nach dem Satze des Widerspruchs von dem ersteren abgeleitet, als dieses?

Vor der Hand ist also erstlich die Hoffnung zur Erklärung synthetischer Sätze *a priori* durch Sätze, die Attribute ihres Subjects zu Prädicaten haben, zernichtet, wenn man nicht zu diesen, dass sie synthetisch sind, hinzusetzen und so eine offenbare Tautologie begehen will:

zweitens dem Satze des zureichenden Grundes, wenn er ein besonderes Princip abgeben soll, Schranken gesetzt, dass er, als ein solcher, niemals anders, als so ferne er eine synthetische Verknüpfung der Begriffe berechtigt, in der Transscendentalphilosophie zugelassen werde. Hiermit mag man nun den freudigen Ausruf des Verfassers S. 317 vergleichen. „So hätten wir also bereits die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische und zwar mit der schärfsten Angabe ihrer Grenzbestimmung (dass die erste blos auf die Essentialien, die zweite lediglich auf Attribute gehen) aus dem fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde (dieses deutet auf seine oben gerühmten fruchtbaren Felder der Ontologie) hergeleitet und mit der völligsten Gewissheit, dass die Eintheilung ihren Eintheilungsgrund gänzlich erschöpft."

Indessen scheint Herr Eberhard, bei diesem triumphirenden Ausruf, des Sieges doch nicht so ganz gewiss zu seyn. Denn S. 318, nachdem er es für ganz ausgemacht angenommen, dass Wolf und Baumgarten dasselbe, was die Kritik nur unter einem anderen Namen auf die Bahn bringe, längst gekannt und ausdrücklich, ob zwar anders, bezeichnet hätten, wird er auf einmal ungewiss, welche Prädicate in synthetischen Urtheilen ich wohl meinen möge, und nun wird eine Staubwolke von Distinctionen und Classificationen der Prädicate, die in Urtheilen vorkommen können, erregt, dass davor die Sache, wovon die Rede ist, nicht mehr gesehen werden kann; Alles, um zu beweisen, dass ich die synthetischen Urtheile, vornämlich die *a priori*, zum Unterschiede von den analytischen, anders habe definiren sollen, als ich gethan habe. Die Rede ist hier auch gar noch nicht von meiner Art der Auflösung der Frage, wie dergleichen Urtheile möglich sind, sondern nur, was ich darunter verstehe, und dass, wenn ich in ihnen eine Art Prädicate annehme, sie (S. 319) zu weit, verstehe ich sie aber von einer anderen Art, sie (S. 320) zu enge sey. Nun ist aber klar, dass, wenn ein Begriff allererst aus der Definition hervorgeht, es unmöglich ist, dass er

zu enge oder zu weit sey, denn er bedeutet alsdenn nichts mehr, auch nichts weniger, als was die Definition von ihm sagt. Alles, was man dieser noch vorwerfen könnte, wäre: dass sie etwas an sich Unverständliches, was also zum Erklären gar nicht taugt, enthalte. Der grösste Künstler im Verdunkeln dessen, was klar ist, kann aber gegen die Definition, welche die Kritik von synthetischen Sätzen giebt, nichts ausrichten: Sie sind Sätze, deren Prädicat mehr in sich enthält, als im Begriffe des Subjects wirklich gedacht wird; mit andern Worten, durch deren Prädicat etwas zu dem Gedanken des Subjects hinzugethan wird, was in demselben nicht enthalten war; analytische sind solche, deren Prädicat nur eben dasselbe enthält, was in dem Begriffe des Subjects dieser Urtheile gedacht war. Nun mag das Prädicat der ersteren Art Sätze, wenn sie Sätze *a priori* sind, ein Attribut (von dem Subjecte des Urtheils), oder wer weiss was anders seyn, so darf diese Bestimmung, ja sie muss nicht in die Definition kommen, wenn es auch auf eine so belehrende Art, wie Herr Eberhard es ausgeführt hat, von dem Subjecte bewiesen wäre; das gehört zur Deduction der Möglichkeit der Erkenntniss der Dinge durch solche Art Urtheile, die allererst nach der Definition erscheinen muss. Nun findet er aber die Definition unverständlich, zu weit oder zu enge, weil sie dieser seiner vermeinten näheren Bestimmung des Prädicats solcher Urtheile nicht anpasst.

Um eine ganz klare, einfache Sache so sehr als möglich in Verwirrung zu bringen, bedient sich Herr Eberhard allerlei Mittel, die aber eine für seine Absicht ganz widrige Wirkung thun.

S. 308 heisst es: „die ganze Metaphysik enthält, wie Herr Kant behauptet, lauter analytische Urtheile" und führt, als Belag seiner Zumuthung, eine Stelle aus den Prolegomenen S. 33 an. Er spricht dieses so aus, als ob ich es von der Metaphysik überhaupt sagte, da doch an diesem Orte schlechterdings nur von der bisherigen Metaphysik, so ferne ihre Sätze auf gültige Be-

weise gegründet sind, die Rede ist. Denn von der Metaphysik an sich heisst es S. 36 der Proleg.: „eigentlich metaphysische Urtheile sind insgesammt synthetisch." Aber auch von der bisherigen wird in den Prolegomenen unmittelbar nach der angeführten Stelle gesagt: „dass sie auch synthetische Sätze vortrage, die man ihr gerne einräumt, die sie aber niemals *a priori* bewiesen habe." Also nicht: dass die bisherige Metaphysik keine synthetische Sätze (denn sie hat deren mehr als zuviel), und unter diesen auch ganz wahre Sätze enthalte (die nämlich, die Principien einer möglichen Erfahrung sind), sondern nur, dass sie keinen derselben aus Gründen *a priori* bewiesen habe, wird an der gedachten Stelle behauptet, und, um diese meine Behauptung zu widerlegen, hätte Herr Eberhard nur einen dergleichen apodiktisch bewiesenen Satz anführen dürfen; denn der vom zureichenden Grunde, mit seinem Beweise, S. 163 — 164 seines Magazins, wird meine Behauptung wahrlich nicht widerlegen. Eben so angedichtet ist auch S. 314, „dass ich behaupte, die Mathematik sey die einzige Wissenschaft, die synthetische Urtheile *a priori* enthalte." Er hat die Stelle nicht angeführt, wo dieses von mir gesagt seyn solle; dass aber vielmehr das Gegentheil von mir umständlich behauptet sey, müsste ihm der zweite Theil der transscendentalen Hauptfrage, wie reine Naturwissenschaft möglich sey (Prolegom. S. 71 bis 124.), unverfehlbar vor Augen stellen, wenn es ihm nicht beliebte, gerade das Gegentheil davon zu sehen. S. 318 schreibt er mir die Behauptung zu, „die Urtheile der Mathematik ausgenommen wären nur die Erfahrungsurtheile synthetisch," da doch die Kritik (erste Aufl. S. 158 bis 235.) die Vorstellung eines ganzen Systems von metaphysischen und zwar synthetischen Grundsätzen aufstellt und sie durch Beweise *a priori* darthut. Meine Behauptung war: dass gleichwohl diese Grundsätze nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung sind; er macht daraus, „dass sie nur Erfahrungsurtheile sind," mithin aus dem, was ich als Grund der Erfahrung

nenne, eine Folge derselben. So wird alles, was aus der Kritik in seine Hände kommt, vorher verdreht und verunstaltet, um es einen Augenblick im falschen Lichte erscheinen zu lassen.

Noch ein anderes Kunststück, um in seinen Gegenbehauptungen ja nicht festgehalten zu werden, ist: dass er sie in ganz allgemeinen Ausdrücken und so abstract, als ihm nur möglich, vorträgt, und sich hütet, ein Beispiel anzuführen, daran man sicher erkennen könne, was er damit wolle. So theilt er S. 318 die Attribute in solche ein, die entweder *a priori* oder *a posteriori* erkannt werden, und sagt: es schiene ihm, ich verstehe unter meinen synthetischen Urtheilen „blos die nicht schlechterdings nothwendigen Wahrheiten, und von den schlechterdings nothwendigen die letztere Art Urtheile, deren nothwendige Prädicate nur *a posteriori* von dem menschlichen Verstande erkannt werden können." Dagegen scheint es mir, dass mit diesen Worten etwas Anderes habe gesagt werden sollen, als er wirklich gesagt hat; denn so, wie sie da stehen, ist darin ein offenbarer Widerspruch. Prädicate, die nur *a posteriori* und doch als nothwendig erkannt werden, ingleichen Attribute von solcher Art, die man nämlich nach S. 321 „aus dem Wesen des Subjects nicht herleiten kann," sind nach der Erklärung, die Herr Eberhard selbst oben von den letzteren angab, ganz undenkbare Dinge. Wenn nun darunter dennoch etwas gedacht, und der Einwurf, den Herr Eberhard von dieser wenigstens unverständlichen Distinction gegen die Brauchbarkeit der Definition, welche die Kritik von synthetischen Urtheilen gab, beantwortet werden soll, so müsste er von jener seltsamen Art von Attributen doch wenigstens ein Beispiel geben; so aber kann ich einen Einwurf nicht widerlegen, mit dem ich keinen Sinn zu verbinden weiss. Er vermeidet, so viel er kann, Beispiele aus der Metaphysik anzuführen, sondern hält sich, so lange es möglich ist, an die aus der Mathematik, woran er auch seinem Interesse ganz gemäss verfährt. Denn er will dem harten Vorwurfe, dass die bis-

herige Metaphysik ihre synthetischen Sätze *a priori* schlechterdings nicht beweisen könne (weil sie solche, als von Dingen an sich selbst gültig, aus ihren Begriffen beweisen will), ausweichen, und wählt daher immer Beispiele aus der Mathematik, deren Sätze auf strenge Beweise gegründet werden, weil sie Anschauung *a poiori* zum Grunde legen, welche er aber durchaus nicht als wesentliche Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Sätze *a priori* gelten lassen kann, wenn er nicht zugleich alle Hoffnung aufgeben will, sein Erkenntniss bis zum Übersinnlichen, dem keine uns mögliche Anschauung correspondirt, zu erweitern, und so seine fruchtverheissenden Felder der Psychologie und Theologie unangebaut lassen will. Wenn man also seiner Einsicht, oder auch seinem Willen, in einer streitigen Sache Aufschluss zu verschaffen, nicht sonderlich Beifall geben kann, so muss man doch seiner Klugheit Gerechtigkeit widerfahren lassen, keine auch nur scheinbare Vortheile unbenutzt zu lassen.

Trägt es sich aber zu, dass Herr Eberhard, wie von ungefähr, auf ein Beispiel aus der Metaphysik stösst, so verunglückt er damit jederzeit und zwar so, dass es gerade das Gegentheil von dem beweist, was er dadurch hat bestätigen wollen. Oben hatte er beweisen wollen, dass es ausser dem Satze des Widerspruchs noch ein anderes Princip der Möglichkeit der Dinge geben müsse, und sagt doch, dass dieses aus dem Satze des Widerspruchs gefolgert werden müsste, wie er es denn auch wirklich davon abzuleiten versucht. Nun sagt er S. 319: „der Satz: alles Nothwendige ist ewig, alle nothwendige Wahrheiten sind ewige Wahrheiten, ist augenscheinlich ein synthetischer Satz, und doch kann er *a priori* erkannt werden.“ Er ist aber augenscheinlich analytisch, und man kann aus diesem Beispiele hinreichend ersehen, welchen verkehrten Begriff sich Herr Eberhard von diesem Unterschiede der Sätze, den er doch so aus dem Grunde zu kennen vorgiebt, noch immer mache. Denn Wahrheit wird er doch nicht als ein besonderes in der Zeit existirendes

Ding ansehen wollen, dessen Daseyn entweder ewig sey, oder nur eine gewisse Zeit daure. Dass alle Körper ausgedehnt sind, ist nothwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existiren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch, d. i. ewig existiren. Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muss), und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind *a priori* als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze, sie sind als nothwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist.

Eben so ist es auch mit dem S. 325 angeführten Beispiele bewandt, wobei man zugleich ein Beispiel seiner Genauigkeit in Berufung auf Sätze der Kritik bemerken muss, indem er sagt: „ich sehe nicht, wie man der Metaphysik alle synthetische Urtheile absprechen wolle.“ Nun hat die Kritik, weit gefehlt dieses zu thun, vielmehr (wie schon vorher gemeldet worden) ein ganzes und in der That vollständiges System solcher Urtheile als wahrer Grundsätze aufgeführt; nur hat sie zugleich gezeigt, dass diese insgesammt nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung) aussagen, und also auch lediglich auf Gegenstände, so ferne sie in der Anschauung gegeben werden können, anwendbar sind. Das metaphysische Beispiel, was er nun von synthetischen Sätzen *a priori*, doch mit der behutsamen Einschränkung: wenn die Metaphysik einen solchen Satz bewiese, anführt: „Alle endliche Dinge sind veränderlich, und das unendliche Ding ist unveränderlich,“ ist in beiden analytisch. Denn realiter, d. i. dem Daseyn nach veränderlich ist, dass dessen Bestimmungen in der Zeit einander folgen können; mithin ist nur das veränderlich, was nicht anders als in der Zeit existiren kann. Diese Bedingung aber ist nicht nothwendig mit dem Begriffe eines endlichen Dinges überhaupt (welches nicht alle Realität hat), sondern nur mit einem Dinge als Gegenstand der sinnlichen Anschauung verbunden. Da

nun Herr Eberhard seine Sätze *a priori* als von dieser letzteren Bedingung unabhängig behaupten will, so ist sein Satz, dass alles Endliche, als ein solches (d. i. um seines blossen Begriffs willen, mithin auch als Noumenon), veränderlich sey, falsch. Also müsste der Satz: alles Endliche ist als ein solches veränderlich, nur von der Bestimmung seines Begriffs, mithin logisch verstanden werden, da dann unter veränderlich dasjenige gemeint wird, was durch seinen Begriff nicht durchgängig bestimmt ist, mithin was auf mancherlei entgegengesetzte Art bestimmt werden kann. Alsdann aber wäre der Satz, dass endliche Dinge, d. i. alle, ausser dem allerrealesten, logisch (in Absicht auf den Begriff, den man sich von ihnen machen kann) veränderlich sind, ein analytischer Satz; denn es ist ganz identisch, zu sagen: ein endliches Ding denke ich mir dadurch, dass es nicht alle Realität habe, und zu sagen: durch diesen Begriff von ihm ist nicht bestimmt, welche, oder wie viel, ich ihm Realität beilegen solle; d. i. ich kann ihm bald dieses, bald jenes beilegen, und, dem Begriff von der Endlichkeit desselben unbeschadet, die Bestimmung desselben auf mancherlei Weise verändern. Eben auf dieselbe Art, nämlich logisch, ist das unendliche Wesen unveränderlich; weil, wenn darunter dasjenige Wesen verstanden wird, was, vermöge des Begriffs von ihm, nichts als Realität zum Prädicate haben kann, mithin durch denselben schon durchgängig (wohl zu verstehen, in Ansehung der Prädicate, von denen wir, ob sie wahrhaftig real sind, oder nicht, gewiss sind) bestimmt ist, seinem Begriffe unbeschadet, an die Stelle keines einzigen Prädicats desselben ein anderes gesetzt werden kann; aber da erhellt auch zugleich: dass dieser Satz ein blos analytischer Satz sey, der nämlich kein anderes Prädicat seinem Subjecte beilegt, als aus diesem durch den Satz des Widerspruchs entwickelt werden kann*. Wenn man

* Zu den Sätzen, die blos in die Logik gehören, aber sich durch die Zweideutigkeit ihres Ausdrucks für in die Metaphysik gehörige einschleichen, und so, ob sie gleich analytisch sind, für synthetisch gehalten werden, ge-

mit blossen Begriffen spielt, um deren objective Realität einem nichts zu thun ist, so kann man viel dergleichen täuschende Erweiterungen der Wissenschaft sehr leicht herausbringen, ohne Anschauung zu bedürfen, welches aber ganz anders lautet, sobald man auf vermehrte Erkenntniss des Objects hinausgeht. Zu einer solchen, aber blos scheinenden, Erweiterung gehört auch der Satz: das unendliche Wesen (in jener metaphysischen Bedeutung genommen) ist selbst nicht realiter veränderlich, d. i. seine Bestimmungen folgen in ihm nicht in der Zeit (darum weil sein Daseyn, als blossen Noumens, ohne Widerspruch nicht in der Zeit gedacht werden kann), welches eben so wohl ein blos analytischer Satz ist, wenn man die synthetischen Principien von Raum und Zeit als formalen Anschauungen der Dinge, als Phänomenen, voraussetzt. Denn da ist er, mit dem Satze der Kritik: der Begriff des allerrealesten Wesens ist kein Begriff eines Phänomens, identisch, und, weit gefehlt, dass er das Erkenntniss des

hört auch der Satz: die Wesen der Dinge sind unveränderlich, d. i. man kann in dem, was wesentlich zu ihrem Begriffe gehört, nichts ändern, ohne diesen Begriff selber zugleich mit aufzuheben. Dieser Satz, welcher in Baumgarten's Metaphysik §. 132. und zwar im Hauptstücke von dem Veränderlichen und Unveränderlichen steht, wo (wie es auch recht ist) Veränderung durch die Existenz der Bestimmungen eines Dinges nach einander (ihre Succession), mithin durch die Folge derselben in der Zeit erklärt wird, lautet so, als ob dadurch ein Gesetz der Natur, welches unsern Begriff von den Gegenständen der Sinne (vornämlich da von der Existenz in der Zeit die Rede ist) erweiterte, vorgetragen würde. Daher auch Lehrlinge dadurch etwas Erhebliches gelernt zu haben glauben, und z. B. die Meinung einiger Mineralogen, als ob Kieselerde wohl nach und nach in Thonerde verwandelt werden könne, dadurch kurz und gut abfertigen, dass sie sagen: die Wesen der Dinge sind unveränderlich. Allein dieser metaphysische Sinnspruch ist ein armer identischer Satz, der mit dem Daseyn der Dinge und ihren möglichen oder unmöglichen Veränderungen gar nichts zu thun hat, sondern gänzlich zur Logik gehört und etwas einschärft, was ohnedies keinem Menschen zu leugnen einfallen kann, nämlich dass, wenn ich den Begriff von einem und demselben Object behalten will, ich nichts an ihm abändern, d. i. das Gegentheil von demjenigen, was ich durch jenen denke, nicht von ihm prädiciren müsse.

unendlichen Wesens als synthetischer Satz erweitern sollte, so schliesst er vielmehr seinen Begriff dadurch, dass er ihm die Anschauung abspricht, von aller Erweiterung aus. — Noch ist anzumerken, dass Herr Eberhard, indem er obbenannte Sätze aufstellt, behutsam hinzusetzt: „wenn die Metaphysik sie beweisen kann.“ Ich habe den Beweisgrund desselben sofort mit angezeigt, durch den sie, als ob er einen synthetischen Satz mit sich führte, zu täuschen pflegt, und der auch der einzige mögliche ist, um Bestimmungen (wie die des Unveränderlichen), die, auf das logische Wesen (des Begriffs) bezogen, eine gewisse Bedeutung haben, nachher vom Realwesen (der Natur des Objects) in ganz anderer Bedeutung zu brauchen. Der Leser darf sich daher nicht durch dilatorische Antworten (die am Ende doch auf den lieben Baumgarten auslaufen werden, der auch Begriff für Sache nimmt) hinhalten lassen, sondern kann auf der Stelle selbst urtheilen.

Man sieht aus der ganzen Verhandlung dieser Nummer: dass Herr Eberhard von synthetischen Urtheilen *a priori* entweder schlechterdings keinen Begriff habe, oder, welches wahrscheinlicher ist, ihn absichtlich so zu verwirren suche, damit der Leser über das, was er mit Händen greifen kann, zweifelhaft werde. Die zwei einzigen metaphysischen Beispiele, die er, ob sie gleich, genau besehen, analytisch sind, doch gerne für synthetisch möchte durchschlüpfen lassen, sind: alle nothwendige Wahrheiten sind e w i g (hier hätte er eben so gut das Wort u n v e r ä n d e r l i c h brauchen können), und das nothwendige Wesen ist u n v e r ä n d e r l i c h. Die Armuth an Beispielen, indessen dass ihm die Kritik eine Menge derselben, die ächt synthetisch sind, darbot, lässt sich gar wohl erklären. Es war ihm daran gelegen, solche Prädicate für seine Urtheile zu haben, die er als Attribute des Subjects aus dessen blossem Begriffe beweisen konnte. Da dieses nun, wenn das Prädicat synthetisch ist, gar nicht angeht, so musste er sich ein solches aussuchen, womit man schon in der Metaphysik gewöhnlich gespielt hat, indem man es bald

in blos logischer Beziehung auf den Begriff des Subjects, bald in realer auf den Gegenstand betrachtete, und doch darin einerlei Bedeutung zu finden glaubte, nämlich den Begriff des Veränderlichen und Unveränderlichen, welches Prädicat, wenn man die Existenz des Subjects desselben in die Zeit setzt, allerdings ein Attribut derselben und ein synthetisches Urtheil giebt, aber alsdann auch sinnliche Anschauung und das Ding selber, obwohl nur als Phänomen, voraussetzt, welches aber zur Bedingung synthetischer Urtheile anzunehmen ihm gar nicht gelegen war. Anstatt nun das Prädicat unveränderlich als von Dingen (in ihrer Existenz) geltend zu brauchen, bedient er sich desselben bei Begriffen von Dingen, da alsdann freilich die Unveränderlichkeit ein Attribut aller Prädicate ist, so ferne sie nothwendig zu einem gewissen Begriffe gehören; diesem Begriffe selbst mag nun irgend ein Gegenstand correspondiren, oder er mag auch ein leerer Begriff seyn. — Vorher hatte er schon mit dem Satze des Grundes eben dasselbe Spiel getrieben. Man sollte denken, er trage einen metaphysischen Satz vor, der etwas *a priori* von Dingen bestimme, und er ist ein blos logischer, der nichts weiter sagt, als: damit ein Urtheil ein Satz sey, muss es nicht blos als möglich (problematisch), sondern zugleich als gegründet (ob analytisch oder synthetisch, ist einerlei) vorgestellt werden. Der metaphysische Satz der Causalität lag ihm ganz nahe; er hütete sich aber wohl, ihn anzurühren (denn das Beispiel, welches er von dem letzteren anführt, passt nicht zur Allgemeinheit jenes obersten vorgeblichen Grundsatzes aller synthetischen Urtheile). Die Ursache war: er wollte eine logische Regel, die gänzlich analytisch ist und von aller Beschaffenheit der Dinge abstrahirt, für ein Naturprincip, um welches es der Metaphysik allein zu thun ist, durchschlüpfen lassen.

Herr Eberhard muss gefürchtet haben, dass der Leser dieses Blendwerk endlich doch durchschauen möchte, und sagt daher zum Schlusse dieser Nummer S. 331., dass „der Streit, ob ein Satz ein analytischer oder synthetischer sey,

in Rücksicht auf seine logische Wahrheit ein unerheblicher Streit sey," um ihn dem Leser einmal für allemal aus den Augen zu bringen. Aber vergeblich. Der blosse gesunde Menschenverstand muss an der Frage festhalten, sobald sie ihm einmal klar vorgelegt worden. Dass ich über einen gegebenen Begriff mein Erkenntniss erweitern könne, lehrt mich die tägliche Vermehrung meiner Kenntnisse durch die sich immer vergrössernde Erfahrung. Allein wenn gesagt wird: dass ich sie über die gegebenen Begriffe hinaus, auch ohne Erfahrung, vermehren, d. i. *a priori* synthetisch urtheilen könne, und man setzte hinzu, dass hierzu nothwendig etwas mehr erfordert werde, als diese Begriffe zu haben, es gehöre noch ein Grund dazu, um mehr, als ich in jenen schon denke, mit Wahrheit hinzu zu thun; so würde ich ihn auslachen, wenn er mir sagte, dieser Satz, ich müsse über meinen Begriff noch irgend einen Grund haben, um mehr zu sagen, als in ihm liegt, sey derjenige Grundsatz selbst, welcher zu jener Erweiterung schon hinreichend sey, indem ich mir nur vorstellen dürfe, dieses Mehrere, was ich *a priori* als zum Begriffe eines Dinges gehörig, doch aber nicht in ihm enthalten, denke, sey ein Attribut. Denn ich will wissen, was denn das für Grund sey, der mich ausser dem, was meinem Begriffe wesentlich eigen ist, und was ich schon wusste, mit Mehrerem und zwar nothwendig als Attribut zu einem Dinge Gehörigen, aber doch nicht im Begriffe desselben Enthaltenen, bekannt macht. Nun fand ich: dass die Erweiterung meiner Erkenntniss durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung beruhte, in welcher ich Vieles antraf, was meinem Begriffe correspondirte, aber auch noch Mehreres, was in diesem Begriffe noch nicht gedacht war, als mit jenem verbunden, lernen konnte. Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt: dass, wenn eine Erweiterung der Erkenntniss über meinen Begriff *a priori* statt finden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letztern Behufe eine reine Anschauung *a priori* erforderlich seyn;

nur bin ich verlegen, wo ich sie antreffen und wie ich mir die Möglichkeit derselben erklären soll. Jetzt werde ich durch die Kritik angewiesen, alles Empirische, oder Wirklich-Empfindbare im Raum und der Zeit wegzulassen, mithin alle Dinge ihrer empirischen Vorstellung nach zu vernichten, und so finde ich, dass Raum und Zeit, gleich als einzelne Wesen, übrig bleiben, von denen die Anschauung, vor allen Begriffen von ihnen und der Dinge in ihnen, vorhergeht, bei welcher Beschaffenheit dieser ursprünglichen Vorstellungsarten ich sie mir nimmermehr anders, als blosse subjective (aber positive) Formen meiner Sinnlichkeit (nicht bloss als Mangel der Deutlichkeit der Vorstellungen durch dieselbe), nicht als Formen der Dinge an sich selbst, also nur der Objecte aller sinnlichen Anschauung, mithin blosser Erscheinungen, denken müsse. Hierdurch wird mir nun klar, nicht allein, wie synthetische Erkenntnisse *a priori*, sowohl in der Mathematik als Naturwissenschaft, möglich seyen, indem jene Anschauungen *a priori* diese Erweiterung möglich, und die synthetische Einheit, welche der Verstand allemal dem Mannigfaltigen derselben geben muss, um ein Object derselben zu denken, sie wirklich machen; sondern muss auch zugleich inne werden, dass, da der Verstand seiner Seits nicht auch anschauen kann, jene synthetische Sätze *a priori* über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden können; weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen correspondirenden Gegenstand seyn müssen; indem ich, um zu solchen Erkenntnissen zu gelangen, von meinem Vorrathe, den ich zur Erkenntniss der Gegenstände der Sinne brauche, einiges wegzulassen, was an jenen niemals wegzulassen ist, oder das andere so zu verbinden, als es niemals an jenem verbunden seyn kann, und mir so Begriffe zu machen wagen müsste, von denen, obgleich in ihnen kein Widerspruch ist, ich doch niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand correspondire, oder nicht, die also für mich völlig leer sind.

Nun mag der Leser, indem er das hier Gesagte mit dem, was Herr Eberhard von S. 316. an von seiner Exposition der synthetischen Urtheile rühmt, vergleicht, selbst urtheilen, wer unter uns beiden einen leeren Wörterkram, statt Sachkenntniss, zum öffentlichen Verkehr ausbiete.

Noch S. 316. ist der Charakter derselben, „dass sie bei ewigen Wahrheiten Attribute des Subjects, bei den Zeitwahrheiten zufällige Beschaffenheiten oder Verhältnisse zu ihren Prädicaten haben," und nun vergleicht er S. 317. mit diesem nach S. 317. fruchtbarsten und einleuchtendsten Eintheilungsgrunde den Begriff, den die Kritik von ihnen giebt, nämlich dass synthetische Urtheile solche sind, deren Princip nicht der Satz des Widerspruchs sey! „Aber welcher dann?" fragt Herr Eberhard unwillig, und nennt darauf seine Entdeckung (vorgeblich aus Leibnitz's Schriften gezogen), nämlich den Satz des Grundes, der also neben dem Satze des Widerspruchs, um den sich die analytischen Urtheile drehen, die zweite Thürangel ist, woran sich der menschliche Verstand bewegt, nämlich in seinen synthetischen Urtheilen.

Nun sieht man aus dem, was ich nur eben, als das kurzgefasste Resultat des analytischen Theils der Kritik des Verstandes, angeführt habe, dass diese das Princip synthetischer Urtheile überhaupt, welches nothwendig aus ihrer Definition folgt, mit aller erforderlichen Ausführlichkeit darlege, nämlich: dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurtheile sind, empirisch, sind es synthetische Urtheile *a priori*, reine Anschauung *a priori* ist. Welche Folgen dieser Satz, nicht allein zur Grenzbestimmung des Gebrauchs der menschlichen Vernunft, sondern selbst auf die Einsicht in die wahre Natur unserer Sinnlichkeit habe (denn dieser Satz kann unabhängig von der Ableitung der Vorstellungen des Raums und der Zeit bewiesen werden, und so der Idealität der letzteren zum Beweise dienen, noch ehe wir sie aus deren inneren Beschaf-

fenheit gefolgert haben), das muss ein jeder Leser leicht einsehen.

Nun vergleiche man damit das vorgebliche Princip, welches die Eberhard'sche Bestimmung der Natur synthetischer Sätze *a priori* bey sich führt. „Sie sind solche, welche von dem Begriffe eines Subjects die Attribute desselben aussagen,“ d. i. solche, die nothwendig, aber nur als Folgen, zu demselben gehören, und, weil sie, als solche betrachtet, auf irgend einen Grund bezogen werden müssen, so ist ihre Möglichkeit durch das Princip des Grundes begreiflich. Nun fragt man aber mit Recht, ob dieser Grund ihres Prädicats nach dem Satze des Widerspruchs im Subjecte zu suchen ist (in welchem Falle das Urtheil, trotz dem Princip des Grundes, immer nur analytisch seyn würde), oder nach dem Satze des Widerspruchs aus dem Begriffe des Subjects nicht abgeleitet werden könne, in welchem Falle das Attribut allein synthetisch ist. Also unterscheidet weder der Name eines Attributs, noch der Satz des zureichenden Grundes die synthetischen Urtheile von analytischen, sondern, wenn die erstern als Urtheile *a priori* gemeint sind, so kann man nach dieser Benennung nichts weiter sagen, als dass das Prädicat derselben nothwendig im Wesen des Begriffs des Subjects auf irgend eine Art gegründet, mithin Attribut sey, aber nicht blos zufolge des Satzes des Widerspruchs. Wie es nun aber, als synthetisches Attribut, mit dem Begriffe des Subjects in Verbindung komme, da es durch die Zergliederung desselben daraus nicht gezogen werden kann, ist aus dem Begriffe eines Attributs und dem Satze: dass irgend ein Grund desselben sey, nicht zu ersehen; und Herrn Eberhard's Bestimmung ist also ganz leer. Die Kritik aber zeigt diesen Grund der Möglichkeit deutlich an, nämlich: dass es die reine, dem Begriffe des Subjects untergelegte Anschauung seyn müsse, an der es möglich, ja allein möglich ist, ein synthetisches Prädicat *a priori* mit einem Begriffe zu verbinden.

Was hierin entscheidet, ist, dass die Logik schlechterdings keine Auskunft über die Frage geben kann: wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind. Wollte sie sagen: leitet aus dem, was das Wesen Eures Begriffs ausmacht, die hinreichend dadurch bestimmten synthetischen Prädicate (die alsdann Attribute heissen werden) ab: so sind wir eben so weit wie vorher. Wie soll ich es anfangen, um mit meinem Begriffe über diesen Begriff selbst hinaus zu gehen, und mehr davon zu sagen, als in ihm gedacht worden? Die Aufgabe wird nie aufgelöst, wenn man die Bedingungen der Erkenntniss, wie die Logik thut, blos von Seiten des Verstandes in Anschlag bringt. Die Sinnlichkeit, und zwar als Vermögen einer Anschauung *a priori*, muss dabei mit in Betrachtung gezogen werden, und wer in den Classificationen, die die Logik von Begriffen macht (indem sie, wie es auch seyn muss, von allen Objecten derselben abstrahirt), Trost zu finden vermeint, wird Mühe und Arbeit verlieren. Herr Eberhard beurtheilt dagegen die Logik in dieser Absicht und nach den Anzeigen, die er von dem Begriffe der Attribute (und dem diesen ausschliesslich angehörenden Grundsatze synthetischer Urtheile *a priori*, dem Satze des zureichenden Grundes) hernimmt, für so reichhaltig und vielverheissend zum Aufschlusse dunkler Fragen in der Transscendentalphilosophie, dass er gar S. 322. eine neue Tafel der Eintheilung der Urtheile für die Logik entwirft (in welcher aber der Verfasser der Kritik seinen ihm darin angewiesenen Platz verbittet), wozu ihn Jakob Bernoulli durch eine S. 320. angeführte, vermeintlich neue, Eintheilung derselben veranlasst. Von dergleichen logischen Erfindung könnte man wohl, wie es einmal in einer gelehrten Zeitung hiess, sagen: Zu N. ist, leider! wiederum ein neues Thermometer erfunden worden. Denn so lange man sich noch immer mit den beiden festen Puncten der Eintheilung, dem Frost- und Siedepuncte des Wassers, begnügen muss, ohne das Verhältniss der Wärme in einem von beiden zur absoluten Wärme bestimmen zu können, ist es einerlei, ob

der Zwischenraum in 80 oder 100 Grade u. s. w. eingetheilt werde. So lange man also noch nicht im Allgemeinen belehrt wird, wie denn Attribute (versteht sich synthetische), die doch nicht aus dem Begriffe des Subjects selbst entwickelt werden können, dazu kommen, nothwendige Prädicate desselben zu seyn (S. 322. I. 2.), oder wohl gar als solche mit dem Subjecte recipirt werden können, ist alle jene systematische Eintheilung, die die Möglichkeit der Urtheile zugleich angeben soll, welches sie doch in den wenigsten Fällen kann, eine ganz unnütze Last fürs Gedächtniss, und möchte wohl schwerlich in einem neuern System der Logik einen Platz erwerben, wie denn auch die blosse Idee von synthetischen Urtheilen *a priori* (welche Herr Eberhard, sehr widersinnig, nichtwesentliche nennt) schlechterdings nicht für die Logik gehört.

Zuletzt noch etwas über die von Herrn Eberhard und Andern vorgebrachte Behauptung: dass die Unterscheidung der synthetischen von analytischen Urtheilen nicht neu, sondern längst bekannt (vermuthlich auch wegen ihrer Unwichtigkeit nur nachlässig behandelt) gewesen sey. Es kann dem, welchem es um Wahrheit zu thun ist, vornämlich wenn er eine Unterscheidung von einer wenigstens bisher unversuchten Art braucht, wenig daran gelegen seyn, ob sie schon sonst von Jemandem gemacht worden, und es ist auch schon das gewöhnliche Schicksal alles Neuen in Wissenschaften, wenn man ihm nichts entgegensetzen kann, dass man es doch wenigstens als längst bekannt bei Älteren antreffe. Allein, wenn doch aus einer als neu vorgetragenen Bemerkung auffallende wichtige Folgen sofort in die Augen springen, die unmöglich hätten übersehen werden können, wäre jene schon sonst gemacht gewesen; so müsste doch ein Verdacht wegen der Richtigkeit oder Wichtigkeit jener Eintheilung selbst entstehen, welcher ihrem Gebrauche im Wege stehen könnte. Ist nun aber die letztere ausser Zweifel gesetzt, und zugleich auch die Nothwendigkeit, mit der sich diese Folgen von selbst aufdringen, in die Augen fallend, so kann man mit der

grössten Wahrscheinlichkeit annehmen, sie sey noch nicht gemacht worden.

Nun ist die Frage, wie Erkenntniss *a priori* möglich sey, längstens, vornämlich seit Locke's Zeit, aufgeworfen und behandelt worden; was war natürlicher als dass, sobald man den Unterschied des Analytischen vom Synthetischen in demselben deutlich bemerkt hätte, man diese allgemeine Frage auf die besondere eingeschränkt haben würde: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Denn sobald diese aufgeworfen worden, so geht Jedermann ein Licht auf, nämlich dass das Stehen und Fallen der Metaphysik lediglich auf der Art beruhe, wie die letztere Aufgabe aufgelöst würde; man hätte sicherlich alles dogmatische Verfahren mit ihr so lange eingestellt, bis man über diese einzige Aufgabe hinreichende Auskunft erhalten hätte; die Kritik der reinen Vernunft wäre das Losungswort geworden, vor welchem auch die stärkste Posaune dogmatischer Behauptungen derselben nicht hätte aufkommen können. Da dieses nun nicht geschehen ist, so kann man nicht anders urtheilen, als dass der genannte Unterschied der Urtheile niemals gehörig eingesehen worden. Dieses war auch unvermeidlich, wenn sie ihn wie Herr Eberhard, der aus ihren Prädicaten den blossen Unterschied der Attribute vom Wesen und wesentlichen Stücken des Subjects macht, beurtheilten, und ihn also zur Logik zählten, da diese es niemals mit der Möglichkeit des Erkenntnisses ihrem Inhalte nach, sondern blos mit der Form derselben, soferne es ein discursives Erkenntniss ist, zu thun hat, den Ursprung der Erkenntniss aber *a priori* von Gegenständen zu erforschen, ausschliesslich der Transscendentalphilosophie überlassen muss. Diese Einsicht und bestimmte Brauchbarkeit konnte die genannte Eintheilung auch nicht erlangen, wenn sie, für die Ausdrücke der analytischen und synthetischen so übel gewählte, als die der identischen und nicht-identischen Urtheile es sind, eingetauscht hätte. Denn durch die letztern wird nicht die mindeste Anzeige auf eine besondere Art der Möglichkeit

einer solchen Verbindung der Vorstellungen *a priori* gethan; an dessen Statt der Ausdruck eines synthetischen Urtheils (im Gegensatze des analytischen) sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis *a priori* überhaupt bei sich führt, und natürlicherweise die Untersuchung, welche gar nicht mehr logisch, sondern schon transscendental ist, veranlassen muss: ob es nicht Begriffe (Kategorien) gebe, die nichts als die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung), zum Behuf des Begriffs eines Objects überhaupt, aussagen, und die *a priori* aller Erkenntniss desselben zum Grunde liegen, und, da diese nun blos das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntniss die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung, eben so wohl *a priori* vorausgesetzt werde; da denn die darauf gerichtete Aufmerksamkeit jene logische Unterscheidung, die sonst keinen Nutzen haben kann, unverfehlbar in eine transscendentale Aufgabe würde verwandelt haben.

Es war also nicht blos eine Wortkünstelei, sondern ein Schritt näher zur Sachkenntniss, wenn die Kritik zuerst den Unterschied der Urtheile, die ganz auf dem Satze der Identität oder des Widerspruchs beruhen, von denen, die noch eines andern bedürfen, durch die Benennung analytischer, im Gegensatze mit synthetischen Urtheilen, kennbar machte. Denn dass etwas ausser dem gegebenen Begriffe noch als Substrat hinzukommen müsse, was es möglich macht, mit meinen Prädicaten über ihn hinaus zu gehen, wird durch den Ausdruck der Synthesis klar angezeigt, mithin die Untersuchung auf die Möglichkeit einer Synthesis der Vorstellungen zum Behuf der Erkenntniss überhaupt gerichtet, welche bald dahin ausschlagen musste, Anschauung, für das Erkenntniss *a priori* aber reine Anschauung, als die unentbehrlichen Bedingungen derselben anzuerkennen; eine Leitung, die man von der Erklärung synthetischer Urtheile durch nicht-identische nicht erwarten konnte: wie sie denn aus dieser auch nie-

mals erfolgt ist. Um sich hiervon zu versichern, darf man nur die Beispiele prüfen, die man bisher angeführt hat, um zu beweisen, dass die gedachte Unterscheidung schon ganz entwickelt, obzwar unter andern Ausdrücken, in der Philosophie bekannt gewesen. Das erste (von mir selbst, aber nur als etwas dem ähnliches, angeführte) ist von Locke, welcher die von ihm sogenannten Erkenntnisse der Coexistenz und Relation, die erste in Erfahrungs-, die zweite in moralischen Urtheilen aufstellt; er benennt aber nicht das Synthetische der Urtheile im Allgemeinen; wie er denn auch aus diesem Unterschiede von den Sätzen der Identität nicht die mindesten allgemeinen Regeln für die reine Erkenntniss *a priori* überhaupt gezogen hat. Das Beispiel aus Reusch ist ganz für die Logik, und zeigt nur die zwei verschiedenen Arten, gegebenen Begriffen Deutlichkeit zu verschaffen, an, ohne sich um die Erweiterung der Erkenntniss, vornämlich *a priori*, in Ansehung der Objecte zu bekümmern. Das dritte von Crusius führt blos metaphysische Sätze an, die nicht durch den Satz des Widerspruchs bewiesen werden können. Niemand hat also diese Unterscheidung in ihrer Allgemeinheit zum Behuf einer Kritik der Vernunft überhaupt begriffen; denn sonst hätte die Mathematik, mit ihrem grossen Reichthum an synthetischem Erkenntniss *a priori*, zum Beispiele obenan aufgestellt werden müssen, deren Abstechung aber gegen die reine Philosophie und dieser ihre Armuth in Ansehung dergleichen Sätze (indessen dass sie an analytischen reich genug ist) eine Nachforschung, wegen der Möglichkeit der ersteren, unausbleiblich hätte veranlassen müssen. Indessen bleibt es eines Jeden Urtheile überlassen, ob er sich bewusst ist, diesen Unterschied im Allgemeinen schon sonst vor Augen gehabt und bei Andern gefunden zu haben, oder nicht; wenn er nur darum die gedachte Nachforschung nicht, als überflüssig, und ihr Ziel, als schon längst erreicht, vernachlässigt.

* * *

Mit dieser Erörterung einer angeblich nur wiederhergestellten ältern, die Metaphysik zu grossen Ansprüchen berechtigenden Kritik der reinen Vernunft mag es nun für jetzt und für immer genug seyn. So viel erhellt daraus hinreichend, dass, wenn es eine solche gab, es wenigstens Herrn Eberhard nicht beschieden war, sie zu sehen, zu verstehen, oder in irgend einem Puncte diesem Bedürfnisse der Philosophie, wenn auch nur durch die zweite Hand, abzuhelfen. — Die andern wackern Männer, welche bisher durch ihre Einwürfe das kritische Geschäft im Gange zu erhalten bemüht gewesen, werden diese einzige Ausnahme von meinem Vorsatze (mich in gar keine förmliche Streitigkeit einzulassen) nicht so auslegen, als wenn ihre Argumente oder ihr philosophisches Ansehen mir von minderer Wichtigkeit zu seyn geschienen hätten: es geschah für diesmal nur, um ein gewisses Benehmen, das etwas Charakteristisches an sich hat und Herrn Eberhard eigen zu seyn und Aufmerksamkeit zu verdienen scheint, bemerklich zu machen. Übrigens mag die Kritik der reinen Vernunft, wenn sie kann, durch ihre innere Festigkeit sich selbst weiterhin aufrecht erhalten. Verschwinden wird sie nicht, nachdem sie einmal in Umlauf gekommen, ohne wenigstens ein festeres System der reinen Philosophie, als bisher vorhanden war, veranlasst zu haben. Wenn man sich aber doch einen solchen Fall zum Versuche denkt, so giebt der jetzige Gang der Dinge hinreichend zu erkennen, dass die scheinbare Eintracht, welche jetzt noch zwischen den Gegnern derselben herrscht, nur eine versteckte Zwietracht sey, indem sie in Ansehung des Princips, welches sie an jener ihre Stelle setzen wollen, himmelweit auseinander sind. Es würde daher ein belustigendes, zugleich auch belehrendes Spiel abgeben, wenn sie ihren Streit mit ihrem gemeinschaftlichen Feinde auf einige Zeit bei Seite zu setzen, dafür aber sich vorher über die Grundsätze, welche sie dagegen annehmen wollten, zu einigen verabredeten; aber sie würden damit eben so wenig, wie

der, welcher die Brücke längs dem Strome, statt quer über denselben, zu schlagen meinte, jemals zu Ende kommen.

Bei der Anarchie, welche unter dem philosophirenden Volke unvermeidlicher Weise herrscht, weil es blos ein unsichtbares Ding, die Vernunft, für seinen alleinigen Oberherrn erkennt, ist es immer eine Nothhülfe gewesen, den unruhigen Haufen um irgend einen grossen Mann, als den Vereinigungspunct, zu versammeln. Allein diesen zu verstehen, war für die, welche ihren eigenen Verstand nicht mitbrachten, oder ihn zu brauchen nicht Lust hatten, oder, ob es ihnen gleich an beiden nicht mangelte, sich doch anstellten, als ob sie den ihrigen nur von einem Andern zu Lehne trügen, eine Schwierigkeit, welche eine dauernde Verfassung zu erzeugen bisher verhinderte und noch eine gute Zeit wenigstens sehr erschweren wird.

Des Herrn von Leibnitz Metaphysik enthielt vornämlich drei Eigenthümlichkeiten: 1. den Satz des zureichenden Grundes, und zwar soferne er blos die Unzulänglichkeit des Satzes des Widerspruchs zum Erkenntnisse nothwendiger Wahrheiten anzeigen sollte. 2. Die Monadenlehre. 3. Die Lehre von der vorherbestimmten Harmonie. Wegen dieser drei Principien ist er von vielen Gegnern, die ihn nicht verstanden, gezwackt, aber (wie ein grosser Kenner und würdiger Lobredner desselben bei einer gewissen Gelegenheit sagt) von seinen vorgeblichen Anhängern und Auslegern misshandelt worden; wie es auch andern Philosophen des Alterthums ergangen ist, die wohl hätten sagen können: Gott bewahre uns nur vor unsern Freunden; vor unsern Feinden wollen wir uns wohl selbst in Acht nehmen.

I. Ist es wohl glaublich, dass Leibnitz seinen Satz des zureichenden Grundes objectiv (als Naturgesetz) habe verstanden wissen wollen, indem er eine grosse Wichtigkeit in diesem, als Zusatze zur bisherigen Philosophie, setzte? Er ist ja so allgemein bekannt, und (unter gehörigen Einschränkungen) so augenscheinlich klar, dass auch der schlechteste Kopf damit nicht eine neue Entdeckung

gemacht za haben glauben kann; auch ist er, von ihn missverstehenden Gegnern, darüber mit manchem Spotte angelassen worden. Allein dieser Grundsatz war ihm blos ein subjectives, nämlich blos auf eine Kritik der Vernunft bezogenes, Princip. Denn was heisst das: über den Satz des Widerspruchs müssen noch andere Grundsätze hinzukommen? Es heisst so viel, als: nach dem Satze des Widerspruchs kann nur das, was schon in den Begriffen des Objects liegt, erkannt werden; soll nun noch etwas mehr von diesem gesagt werden, so muss etwas über diesen Begriff hinzukommen, und wie dieses hinzukommen könne, dazu muss noch ein besonderes vom Satze des Widerspruchs unterschiedenes Princip gesucht werden, d. i. sie müssen ihren besondern Grund haben. Da nun die letztere Art Sätze (jetzt wenigstens) synthetisch heissen, so wollte Leibnitz nichts weiter sagen, als: es muss über den Satz des Widerspruchs (als das Princip analytischer Urtheile) noch ein anderes Princip, nämlich das der synthetischen Urtheile, hinzukommen. Dieses war allerdings eine neue und bemerkenswürdige Hinweisung auf Untersuchungen, die in der Metaphysik noch anzustellen wären (und die auch wirklich seit Kurzem angestellt worden). Wenn nun sein Anhänger diese Hinweisung auf ein besonderes damals noch zu suchendes Princip für das (schon gefundene) Princip (der synthetischen Erkenntniss) selbst ausgiebt, womit Leibnitz eine neue Entdeckung gemacht zu haben gemeint gewesen, setzt er ihn da nicht dem Gespötte aus, indem er ihm eine Lobrede zu halten gedachte?

II. Ist es wohl zu glauben, dass Leibnitz, ein so grosser Mathematiker! die Körper aus Monaden (hiermit auch den Raum aus einfachen Theilen) habe zusammensetzen wollen? Er meinte nicht die Körperwelt, sondern ihr für uns unerkennbares Substrat, die intelligibele Welt, die bloss in der Idee der Vernunft liegt, und worin wir freilich Alles, was wir darin als zusammengesetzte Substanz denken, uns als aus einfachen Substanzen bestehend vorstellen müssen. Auch scheint er, mit Plato, dem menschlichen

Geiste ein ursprüngliches, obzwar jetzt nur verdunkeltes, intellectuelles Anschauen dieser übersinnlichen Wesen beizulegen, davon er aber nichts auf die Sinnenwesen bezog, die er für auf eine besondere Art Anschauung, deren wir allein zum Behuf für uns möglicher Erkenntnisse fähig sind, bezogene Dinge, in der strengsten Bedeutung für blosse Erscheinungen, (specifisch eigenthümliche) Formen der Anschauung gehalten wissen will; wobei man sich durch seine Erklärung von der Sinnlichkeit, als einer verworrenen Vorstellungsart, nicht stören, sondern vielmehr eine andere, seiner Absicht angemessenere, an deren Stelle setzen muss; weil sonst sein System nicht mit sich selbst zusammenstimmt. Diesen Fehler nun für absichtliche, weise Vorsicht desselben aufzunehmen (wie Nachahmer, um ihrem Originale recht ähnlich zu werden, auch seine Gebehrde- oder Sprachfehler nachmachen), kann ihnen schwerlich zum Verdienst um die Ehre ihres Meisters angerechnet werden. Das Angeborenseyn gewisser Begriffe, als ein Ausdruck für ein Grundvermögen in Ansehung der Principien *a priori* unserer Erkenntniss, dessen er sich blos gegen Locke, der keinen anderen als empirischen Ursprung anerkennt, bedient, wird eben so unrecht verstanden, wenn man es nach dem Buchstaben nimmt.

III. Ist es möglich zu glauben, dass Leibnitz, mit seiner vorherbestimmten Harmonie zwischen Seele und Körper, ein Zusammenpassen zweier von einander ihrer Natur nach ganz unabhängiger und durch eigene Kräfte auch nicht in Gemeinschaft zu bringender Wesen verstanden haben sollte? Das wäre ja gerade den Idealism angekündigt; denn warum soll man überhaupt Körper annehmen, wenn es möglich ist, Alles, was in der Seele vorgeht, als Wirkung ihrer eigenen Kräfte, die sie auch ganz isolirt eben so ausüben würde, anzusehen? Seele und das uns gänzlich unbekannte Substrat der Erscheinungen, welche wir Körper nennen, sind zwar ganz verschiedene Wesen, aber diese Erscheinungen selbst, als blosse, auf des Subjects (der Seele) Beschaffenheit beruhende, Formen ihrer An-

schauung, sind blosse Vorstellungen, und da lässt sich die Gemeinschaft zwischen Verstande und Sinnlichkeit in demselben Subjecte nach gewissen Gesetzen *a priori* wohl denken, und doch zugleich die nothwendige natürliche Abhängigkeit der letzteren von äusseren Dingen, ohne diese dem Idealism preiszugeben. Von dieser Harmonie zwischen dem Verstande und der Sinnlichkeit, so ferne sie Erkenntnisse von allgemeinen Naturgesetzen *a priori* möglich macht, hat die Kritik zum Grunde angegeben, dass ohne diese keine Erfahrung möglich ist, mithin die Gegenstände (weil sie theils, ihrer Anschauung nach, den formalen Bedingungen unserer Sinnlichkeit, theils, der Verknüpfung des Mannigfaltigen nach, den Principien der Zusammenordnung in ein Bewusstseyn, als Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntniss derselben, gemäss sind) von uns in die Einheit des Bewusstseyns gar nicht aufgenommen werden und in die Erfahrung hineinkommen, mithin für uns nichts seyn würden. Wir konnten aber doch keinen Grund angeben, warum wir gerade eine solche Art der Sinnlichkeit und eine solche Natur des Verstandes haben, durch deren Verbindung Erfahrung möglich wird; noch mehr, warum sie, als sonst völlig heterogene Erkenntnissquellen, zu der Möglichkeit eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt, hauptsächlich aber (wie die Kritik der Urtheilskraft darauf aufmerksam machen wird) zu der Möglichkeit einer Erfahrung von der Natur, unter ihren mannigfaltigen besonderen und blos empirischen Gesetzen, von denen uns der Verstand *a priori* nichts lehrt, doch so gut immer zusammenstimmen, als wenn die Natur für unsere Fassungskraft absichtlich eingerichtet wäre; dieses konnten wir nicht (und das kann auch Niemand) weiter erklären. Leibnitz nannte den Grund davon, vornämlich in Ansehung des Erkenntnisses der Körper, und unter diesen zuerst unseres eigenen, als Mittelgrundes dieser Beziehung, eine vorherbestimmte Harmonie, wodurch er augenscheinlich jene Übereinstimmung wohl nicht erklärt hatte, auch nicht erklären wollte, sondern nur anzeigte, dass wir dadurch eine gewisse Zweck-

mässigkeit in der Anordnung der obersten Ursache, unserer selbst sowohl als aller Dinge ausser uns, zu denken hätten, und diese zwar schon als in die Schöpfung gelegt (vorher bestimmt), aber nicht als Vorherbestimmung ausser einander befindlicher Dinge, sondern nur der Gemüthskräfte in uns, der Sinnlichkeit und des Verstandes, nach jeder ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit für einander, so wie die Kritik lehrt, dass sie zum Erkenntnisse der Dinge *a priori* im Gemüthe gegen einander in Verhältniss stehen müssen. Dass dieses seine wahre, obgleich nicht deutlich entwickelte, Meinung gewesen sey, lässt sich daraus abnehmen, dass er jene vorherbestimmte Harmonie noch viel weiter als auf die Übereinstimmung zwischen Seele und Körper, nämlich noch auf die zwischen dem Reiche der Natur und dem Reiche der Gnaden (dem Reiche der Zwecke in Beziehung auf den Endzweck, d. i. den Menschen unter moralischen Gesetzen) ausdehnt, wo eine Harmonie zwischen den Folgen aus unseren Naturbegriffen und denen aus dem Freiheitsbegriffe, mithin zweier ganz verschiedener Vermögen, unter ganz ungleichartigen Principien in uns, und nicht zweierlei verschiedene ausser einander befindliche Dinge in Harmonie gedacht werden sollen (wie es wirklich Moral erfordert), die aber, wie die Kritik lehrt, schlechterdings nicht aus der Beschaffenheit der Weltwesen, sondern, als eine für uns wenigstens zufällige Übereinstimmung, nur durch eine intelligente Weltursache kann begriffen werden.

So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibnitz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebenden Anhänger seyn; wie sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen seyn kann, die mancher Geschichtschreiber der Philosophie, bei allem ihm ertheilten Lobe, doch lauter Unsinn reden lässt, dessen Absicht er nicht erräth, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftproducte aus blossen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt, und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen.

XIII.

ÜBER DIE

VON DER K. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

ZU BERLIN

FÜR DAS JAHR 1791

AUSGESETZTE PREISFRAGE:

WELCHES SIND

DIE WIRKLICHEN FORTSCHRITTE,

DIE

DIE METAPHYSIK

SEIT LEIBNITZ'S UND WOLF'S ZEITEN

IN DEUTSCHLAND GEMACHT HAT.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. FRIEDRICH THEODOR RINK.

1804.

XIII.

ÜBER DIE
VON DER K. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
ZU BERLIN
FÜR DAS JAHR 1791
AUSGESETZTE PREISFRAGE:
WELCHES SIND
DIE WIRKLICHEN FORTSCHRITTE,
DIE
DIE METAPHYSIK
SEIT LEIBNITZ'S UND WOLF'S ZEITEN
IN DEUTSCHLAND GEMACHT HAT.

HERAUSGEGEBEN

VON

DR. FRIEDRICH THEODOR RINK.

1804.

Die Veranlassung dieser Schrift liegt am Tage, ich kann mich dessen also überheben, hier weitläufiger davon zu reden. Die Preisfrage, von der sie handelt, machte, als sie bekannt wurde, mit Recht einiges Aufsehen. Drei verdiente Männer, die Herren Schwab, Reinhold und Abicht, trugen den Preis davon, und ihre hierher gehörigen Aufsätze sind bereits seit dem Jahre 1796 in den Händen des Publicums. Wie sie meistens, ein jeder seinen eignen Gang, bei der Untersuchung einschlugen: so ist auch Kant seinen eigenthümlichen, und zwar den verschiedensten Weg gegangen, den einzigen indessen, von dem sich voraussehen liess, dass, wenn er diese Preisfrage zum Gegenstande seiner Beantwortung nehmen sollte, er ihn wählen würde.

Drei Handschriften dieses Aufsatzes sind vorhanden, aber keine derselben, was zu bedauern ist, vollständig. Aus der einen war ich daher genöthigt, die erste Hälfte dieser Schrift bis zum Ende des ersten Stadiums herzunehmen; die andre lieferte mir die letzte Hälfte, vom Anfange des zweiten Stadiums bis zum Ende des Aufsatzes. Da jede Handschrift eine andre Bearbeitung des gegebenen Stoffes, und zwar mit kleinen Abweichungen enthält: so kann es nicht fehlen, dass nicht hin und wieder ein gewisser Mangel an Einheit und Zusammenstimmung in der Behandlung fühlbar werden sollte, der sich unter diesen Umständen indessen unmöglich ganz beseitigen liess. Die dritte Abschrift ist in gewisser Weise die vollendetste, enthält aber nur den ersten Anfang des Ganzen. Sollte die eben erwähnte Inconvenienz nicht noch grösser werden, durch eine gezwungene Zusammenschmelzung mehrerer

Bearbeitungen: so blieb mir nichts andres übrig, als den Inhalt jener dritten Abschrift in der Beilage abdrucken zu lassen, oder ihn ganz zu unterdrücken. Das Letztere schien mir eine zu eigenmächtige Beeinträchtigung der Erwartungen aller Freunde der kritischen Philosophie, daher ich denn den ersten Ausweg wählte. Auch giebt die Beilage noch einige Anmerkungen Kant's, die sich am Rande der Manuscripte befinden, und den Anfang des zweiten Stadiums, aus der von mir so genannten ersten Handschrift.

Doch selbst in dem, was die beiden erst genannten Handschriften enthalten, giebt es einige Lücken, die Kant wahrscheinlich, wie er das gar oft that, auf beigelegten, aber verloren gegangenen Zetteln, mochte ergänzt haben; ich habe sie an einigen Stellen durch eingeschobene Sternchen * * bezeichnet.

Soviel glaubte ich über meine Anordnung dieser Papiere sagen zu müssen, um den Beurtheiler dieser Schrift in den richtigen Gesichtspunct zu derselben zu stellen. Sie anzupreisen, oder auch nur ihr Gutes, selbst in dieser mangelhaften Gestalt, hervorzuheben, dessen bedarf es von meiner Seite nicht. Hat doch, wie ich so eben erfahre, Kant die grosse Rolle seines Lebens beendigt. Es lässt sich erwarten, dass nun auch der Groll, den seine Geistesüberlegenheit hier oder da unschuldiger Weise veranlasste, einschlummere, und vollkommnere Unparteilichkeit gewissenhafter seine wesentlichen Verdienste würdigen werde.

Zur Jubilate-Messe des Jahres 1804.

Rink.

Die Königliche Akademie der Wissenschaften verlangt die Fortschritte eines Theiles der Philosophie, in einem Theile des gelehrten Europa, und auch für einen Theil des laufenden Jahrhunderts aufzuzählen.

Das scheint eine leicht zu lösende Aufgabe zu seyn, denn sie betrifft nur die Geschichte, und wie die Fortschritte der Astronomie und Chemie, als empirische Wissenschaften, schon ihre Geschichtschreiber gefunden haben, die aber der mathematischen Analysis, oder der reinen Mechanik, die in demselben Lande, in derselben Zeit gemacht worden, die ihrige, wenn man will, auch bald finden werden: so scheint es mit der Wissenschaft, wovon hier die Rede ist, eben so wenig Schwierigkeit zu haben.

Aber diese Wissenschaft ist Metaphysik, und das ändert die Sache ganz und gar. Dies ist ein uferloses Meer, in welchem der Fortschritt keine Spur hinterlässt, und dessen Horizont kein sichtbares Ziel enthält, an dem, um wie viel man sich ihm genähert habe, wahrgenommen werden könnte. — In Ansehung dieser Wissenschaft, welche selbst fast immer nur in der Idee gewesen ist, ist die vorgelegte Aufgabe sehr schwer, fast nur an der Möglichkeit der Auflösung derselben zu verzweifeln, und, sollte sie auch gelingen, so vermehrt noch die vorgeschriebene Bedingung, die Fortschritte, welche sie gemacht hat, in einer kurzen Rede vor Augen zu stellen, diese Schwierigkeit. Denn Metaphysik ist ihrem Wesen und ihrer Endabsicht nach, ein vollendetes Ganze; entweder Nichts, oder Alles, was zu ihrem Endzweck erforderlich ist, kann also nicht, wie etwa Mathematik oder empirische Naturwissenschaft, die

ohne Ende immer fortschreiten, fragmentarisch abgehandelt werden. — Wir wollen es gleichwohl versuchen.

Die erste und nothwendigste Frage ist wohl: was die Vernunft eigentlich mit der Metaphysik will? welchen Endzweck sie mit ihrer Bearbeitung vor Augen habe? denn gross, vielleicht der grösseste, ja, alleinige Endzweck, den die Vernunft in ihrer Speculation je beabsichtigen kann, weil alle Menschen, mehr oder weniger, daran Theil nehmen, und nicht zu begreifen ist, warum bei der sich immer zeigenden Fruchtlosigkeit ihrer Bemühungen in diesem Felde, es doch umsonst war, ihnen zuzurufen: sie sollten doch endlich einmal aufhören, diesen Stein des Sysiphus immer zu wälzen, wäre das Interesse, welches die Vernunft daran nimmt, nicht das innigste, was man haben kann.

Dieser Endzweck, auf den die ganze Metaphysik angelegt ist, ist leicht zu entdecken, und kann in dieser Rücksicht eine Definition derselben begründen: „sie ist die „Wissenschaft von der Erkenntniss des Sinnlichen zu der „des Übersinnlichen durch die Vernunft fortzuschreiten."

Zu dem Sinnlichen aber zählen wir nicht blos das, dessen Vorstellung im Verhältniss zu den Sinnen, sondern auch zum Verstande betrachtet wird, wenn nur die reinen Begriffe desselben, in ihrer Anwendung auf Gegenstände der Sinne, mithin zum Behuf einer möglichen Erfahrung gedacht werden; also kann das Nichtsinnliche, z. B. der Begriff der Ursache, welcher im Verstande seinen Sitz und Ursprung hat, doch, was das Erkenntniss eines Gegenstandes durch denselben betrifft, noch zum Felde des Sinnlichen, nämlich der Objecte der Sinnen gehörig genannt werden. —

Die Ontologie ist diejenige Wissenscsaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so ferne sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der

Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unsrer Erkenntniss *a priori* enthält.

In ihr ist seit Aristoteles Zeiten nicht viel Fortschreitens gewesen. Denn sie ist, so wie eine Grammatik die Auflösung einer Sprachform in ihre Elementarregeln, oder die Logik eine solche von der Denkform ist, eine Auflösung der Erkenntniss in die Begriffe, die *a priori* im Verstand liegen, und in der Erfahrung ihren Gebrauch haben; — ein System, dessen mühsamer Bearbeitung man gar wohl überhoben seyn kann, wenn man nur die Regeln des richtigen Gebrauchs dieser Begriffe und Grundsätze zum Behuf der Erfahrungserkenntniss beabsichtigt, weil die Erfahrung ihn immer bestätigt oder berichtigt, welches nicht geschieht, wenn man vom Sinnlichen zum Übersinnlichen fortzuschreiten Vorhabens ist, zu welcher Absicht dann freilich die Ausmessung des Verstandesvermögens und seiner Principien mit Ausführlichkeit und Sorgfalt geschehen muss, um zu wissen, von wo an die Vernunft, und mit welchem Stecken und Stabe von den Erfahrungsgegenständen zu denen, die es nicht sind, ihren Überschritt wagen könne.

Für die Ontologie hat nun der berühmte Wolf durch die Klarheit und Bestimmtheit in Zergliederung jenes Vermögens, aber nicht zur Erweiterung der Erkenntniss in derselben, weil der Stoff erschöpft war, unstreitige Verdienste.

Die obige Definition aber, welche nur anzeigt, was man mit der Metaphysik will, nicht aber, was in ihr zu thun sey, würde sie nur als eine zur Philosophie, in der eigenthümlichen Bedeutung des Wortes, d. i. zur Weisheitslehre gehörige Unterweisung, von andern Lehren auszeichnen, und dem schlechterdings nothwendigen praktischen Gebrauch der Vernunft seine Principien vorschreiben, welches nur eine indirecte Beziehung der Metaphysik ist,

unter der man eine scholastische Wissenschaft und System von gewissen theoretischen Erkenntnissen *a priori* versteht, welche man sich unmittelbar zum Geschäfte macht. Daher wird die Erklärung der Metaphysik nach dem Begriff der Schule seyn: — sie ist das System aller Principien der reinen theoretischen Vernunfterkenntniss durch Begriffe; oder kurz gesagt: sie ist das System der reinen theoretischen Philosophie.

Sie enthält also keine praktischen Lehren der reinen Vernunft, aber doch die theoretischen, die dieser ihrer Möglichkeit zum Grunde liegen. Sie enthält nicht mathematische Sätze, d. i. solche, welche durch die Construction der Begriffe Vernunfterkenntniss hervorbringen, aber die Principien der Möglichkeit einer Mathematik überhaupt. Unter Vernunft aber wird in dieser Definition nur das Vermögen der Erkenntniss *a priori*, d. i. die nicht empirisch ist, verstanden.

Um nun einen Maassstab zu dem zu haben, was neuerdings in den Metaphysik geschehen ist, muss man dasjenige, was in ihr von jeher gethan worden, beides aber mit dem vergleichen, was darin hätte gethan werden sollen. — Wir werden aber den überlegten vorsätzlichen Rückgang nach Maximen der Denkungsart, mit zum Fortschreiten, d. i. als einen negativen Fortgang in Anschlag bringen können, weil dadurch, wenn es auch nur die Aufhebung eines eingewurzelten, sich in seinen Folgen weit verbreitenden Irrthumes wäre, doch etwas zum Besten der Metaphysik bewirkt werden, so wie von dem, der vom rechten Wege abgekommen ist, und zu der Stelle, von der er ausging, zurückkehrt, um seinen Compass zur Hand zu nehmen, zum wenigsten gerühmt wird, dass er nicht auf dem unrechten Wege zu wandern fortgefahren, noch auch still gestanden, sondern sich wieder an den Punct seines Ausganges gestellt hat, um sich zu orientiren.

Die ersten und ältesten Schritte in der Metaphysik wurden nicht etwa als bedenkliche Versuche blos gewagt, sondern geschahen mit völliger Zuversicht, ohne vorher

über die Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori* sorgsame Untersuchungen anzustellen. Was war die Ursache von diesem Vertrauen der Vernunft zu sich selbst? Das vermeinte Gelingen. Denn in der Mathematik gelang es der Vernunft, die Beschaffenheit der Dinge *a priori* zu erkennen, über alle Erwartung der Philosophen vortrefflich; warum sollte es nicht eben so gut in der Philosophie gelingen? Dass die Mathematik auf dem Boden des Sinnlichen wandelt, da die Vernunft selbst ihm Begriffe construiren, d. i. *a priori* in der Anschauung darstellen und so die Gegenstände *a priori* erkennen kann, die Philosophie hingegen eine Erweiterung der Erkenntniss der Vernunft durch blosse Begriffe, wo man seinen Gegenstand, nicht so wie dort, vor sich hinstellen kann, sondern die uns gleichsam in der Luft vorschweben, unternimmt, fiel den Metaphysikern nicht ein, als einen himmelweiten Unterschied, in Ansehung der Möglichkeit der Erkenntniss *a priori*, zur wichtigen Aufgabe zu machen. Genug, Erweiterung der Erkenntniss *a priori*, auch ausser der Mathematik, durch blosse Begriffe, und dass sie Wahrheit enthalte, beweist sich durch die Übereinstimmung solcher Urtheile und Grundsätze mit der Erfahrung.

Ob nun zwar das Übersinnliche, worauf doch der Endzweck der Vernunft in der Metaphysik gerichtet ist, für die theoretische Erkenntniss, eigentlich gar keinen Boden hat: so wanderten die Metaphysiker doch an dem Leitfaden ihrer ontologischen Principien, die freilich wohl eines Ursprunges *a priori* sind, aber nur für Gegenstände der Erfahrung gelten, doch getrost fort, und obzwar die vermeinte Erwerbung überschwänglicher Einsichten auf diesem Wege durch keine Erfahrung bestätigt werden konnte, so konnte sie doch eben darum, weil sie das Übersinnliche betrifft, auch durch keine Erfahrung widerlegt werden: nur musste man sich wohl in Acht nehmen, in seine Urtheile keinen Widerspruch mit sich selbst einlaufen zu lassen, welches sich auch gar wohl thun lässt, obgleich diese

Urtheile, und die ihnen unterliegenden Begriffe, übrigens ganz leer seyn mögen.

Dieser Gang der Dogmatiker von noch älterer Zeit, als der des Plato und Aristoteles, selbst die eines Leibnitz und Wolf mit eingeschlossen, ist, wenn gleich nicht der rechte, doch der natürlichste nach dem Zweck der Vernunft und der scheinbaren Überredung, dass Alles, was die Vernunft nach der Analogie ihres Verfahrens, womit es ihr gelang, vornimmt, ihr eben sowohl gelingen müsse.

Der zweite, beinahe eben so alte, Schritt der Metaphysik war dagegen ein Rückgang, welcher weise und der Metaphysik vortheilhaft gewesen seyn würde, wenn er nur bis zum Anfangspuncte des Ausganges gereicht wäre, aber nicht um dabei stehen zu bleiben, mit der Entschliessung, keinen Fortgang ferner zu versuchen, sondern ihn vielmehr in einer neuen Richtung vorzunehmen.

Dieser, alle fernere Anschläge vernichtende, Rückgang gründete sich auf das gänzliche Misslingen aller Versuche in der Metaphysik. Woran aber konnte man dieses Misslingen und die Verunglückung ihrer grossen Anschläge erkennen? Ist es etwa die Erfahrung, welche sie widerlegte? Keineswegs! Denn was die Vernunft als Erweiterung *a priori* von ihrer Erkenntniss der Gegenstände möglicher Erfahrung, in der Mathematik sowohl, als in der Ontologie sagt, das sind wirkliche Schritte, die vorwärts gehen, und wodurch sie Feld zu gewinnen sicher ist. Nein, es sind beabsichtigte und vermeinte Eroberungen im Felde des Übersinnlichen, wo vom absoluten Naturganzen, was kein Sinn fasst, ingleichen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die Frage ist, die hauptsächlich die letztern drei Gegenstände betrifft, daran die Vernunft ein praktisches Interesse nimmt, in Ansehung deren nun alle Versuche der Erweiterung scheitern, welches man aber nicht etwa daran sieht, dass uns eine tiefere Erkenntniss des Übersinnlichen, als höhere Metaphysik, etwa das Gegentheil jener Meinungen lehre, denn mit dem können wir diese nicht vergleichen, weil wir sie als überschwänglich nicht kennen,

sondern weil in unsrer Vernunft Principien liegen, welche jedem erweiternden Satz über diese Gegenstände einen, dem Ansehen nach, eben so gründlichen Gegensatz entgegen stellen, und die Vernunft ihre Versuche selbst zernichtet.

Dieser Gang der Skeptiker ist natürlicher Weise etwas spätern Ursprungs, aber doch alt genug, zugleich aber dauert er noch immer in sehr guten Köpfen allenthalben fort, obwohl ein anderes Interesse, als das der reinen Vernunft, Viele nöthigt, das Unvermögen der Vernunft hierin zu verhehlen. Die Ausdehnung der Zweifellehre, sogar auf die Principien der Erkenntniss des Sinnlichen, und auf die Erfahrung selbst, kann man nicht füglich für eine ernstliche Meinung halten, die in irgend einem Zeitalter der Philosophie statt gefunden habe, sondern ist vielleicht eine Aufforderung an die Dogmatiker gewesen, diejenigen Principien *a priori*, auf welchen selbst die Möglichkeit der Erfahrung beruht, zu beweisen, und da sie dieses nicht vermochten, die letztere ihnen auch als zweifelhaft vorzustellen.

Der dritte und neueste Schritt, den die Metaphysik gethan hat, und der über ihr Schicksal entscheiden muss, ist die Kritik der reinen Vernunft selbst, in Ansehung ihres Vermögens, das menschliche Erkenntniss überhaupt, es sey in Ansehung des Sinnlichen oder Übersinnlichen, *a priori* zu erweitern. Wenn diese, was sie verheisst, geleistet hat, nämlich den Umfang, den Inhalt und die Grenzen desselben zu bestimmen, — wenn sie dieses in Deutschland, und zwar seit Leibnitz's und Wolf's Zeit geleistet hat, so würde die Aufgabe der Königlichen Akademie der Wissenschaften aufgelöst seyn.

Es sind also drei Stadien, welche die Philosophie zum Behuf der Metaphysik durchzugehen hatte. Das erste war das Stadium des Dogmatism; das zweite das des Skepticism; das dritte das des Kriticism der reinen Vernunft.

Diese Zeitordnung ist in der Natur des menschlichen Erkenntnissvermögens gegründet. Wenn die zwei erstern

zurückgelegt sind, so kann der Zustand der Metaphysik viele Zeitalter hindurch schwankend seyn, vom unbegrenzten Vertrauen der Vernunft auf sich selbst, zum grenzenlosen Misstrauen, und wiederum von diesem zu jenem abspringen. Durch eine Kritik ihres Vermögens selbst aber würde sie in einen beharrlichen Zustand, nicht allein des Äussern, sondern auch des Innern, fernerhin weder einer Vermehrung noch Verminderung bedürftig, oder auch nur fähig zu seyn, versetzt werden.

Abhandlung.

Man kann die Lösung der vorliegenden Aufgabe unter zwei Abtheilungen bringen, davon die eine das Formale des Verfahrens der Vernunft, sie als theoretische Wissenschaft zu Stande zu bringen, die andere das Materiale — den Endzweck, den die Vernunft mit der Metaphysik beabsichtigt, wiefern er erreicht, oder nicht erreicht ist, von jenem Verfahren ableitet.

Der erste Theil wird also nur die neuerdings geschehenen Schritte zur Metaphysik, der zweite die Fortschritte der Metaphysik selber im Felde der reinen Vernunft vorstellig machen. Der erste enthält den neuern Zustand der Transscendentalphilosophie, der zweite den der eigentlichen Metaphysik.

Die erste Abtheilung.

Geschichte der Transscendentalphilosophie unter uns in neuerer Zeit.

Der erste Schritt, der in dieser Vernunftforschung geschehen ist, ist die Unterscheidung der analytischen von den synthetischen Urtheilen überhaupt. — Wäre diese zu Leibnitz's oder Wolf's Zeiten deutlich erkannt worden, wir würden diesen Unterschied irgend in einer seitdem erschienenen Logik oder Metaphysik, nicht allein berührt, sondern auch als wichtig eingeschärft finden. Denn die erste Art Urtheile ist jederzeit Urtheil *a priori* und mit dem Bewusstseyn seiner Nothwendigkeit verbunden. Das zweite kann empirisch seyn und die Logik vermag nicht die Bedingung anzuführen, unter der ein synthetisches Urtheil *a priori* statt finden würde.

Der zweyte Schritt ist, die Frage auch nur aufgeworfen zu haben: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Denn dass es deren gebe, beweisen zahlreiche Beispiele der allgemeinen Naturlehre, vornämlich aber der reinen Mathematik. Hume hat schon ein Verdienst, einen Fall anzuführen, nämlich den vom Gesetze der Causalität, wodurch er alle Metaphysiker in Verlegenheit setzte. Was wäre geschehen, wenn er, oder irgend ein Andrer, sie im Allgemeinen vorgestellt hätte! Die ganze Metaphysik hätte so lange müssen zur Seite gelegt bleiben, bis sie wäre aufgelöst worden.

Der dritte Schritt ist die Aufgabe: „wie ist aus synthetischen Urtheilen ein Erkenntniss *a priori* möglich?" Erkenntniss ist ein Urtheil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objective Realität hat, d. i. dem ein correspondirender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann. Alle Erfahrung aber besteht aus Anschauung eines Gegenstandes, d. i. einer unmittelbaren und einzelnen Vorstellung, durch die der Gegenstand, als zum Er-

kenntniss gegeben, und aus einem Begriff, d. i. einer mittelbaren Vorstellung durch ein Merkmal, was mehrern Gegenständen gemein ist, dadurch er also gedacht wird. — Eine von beiden Arten der Vorstellungen für sich allein macht kein Erkenntniss aus, und soll es synthetische Erkenntnisse *a priori* geben: so muss es auch Anschauungen sowohl als Begriffe *a priori* geben, deren Möglichkeit also zuerst erörtert, und dann die objective Realität derselben durch den nothwendigen Gebrauch derselben zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden muss.

Eine Anschauung, die *a priori* möglich seyn soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird, denn das heisst, etwas sich *a priori* vorstellen, sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewusstseyn, und unabhängig von demselben, eine Vorstellung davon machen. Das Empirische aber in der Wahrnehmung, die Empfindung, oder der Eindruck *(impressio)*, ist die Materie der Anschauung, bei welcher also die Anschauung nicht eine Vorstellung *a priori* seyn würde. Eine solche nun, die blos die Form betrifft, heisst reine Anschauung, die, wenn sie möglich seyn soll, von der Erfahrung unabhängig seyn muss.

Es ist aber nicht die Form des Objects, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjectes, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorstellung er fähig ist, welche die Anschauung *a priori* möglich macht. Denn sollte diese Form von den Objecten selbst hergenommen werden, so müssten wir dieses vorher wahrnehmen, und könnten uns nur in dieser Wahrnehmung der Beschaffenheit desselben bewusst werden. Das wäre aber alsdann eine empirische Anschauung *a priori*. Ob sie aber das letztere sey, oder nicht, davon können wir uns alsbald überzeugen, wenn wir darauf Acht haben, ob das Urtheil, welches dem Object diese Form beilegt, Nothwendigkeit bei sich führe, oder nicht, denn im letztern Falle ist es blos empirisch.

Die Form des Objects, wie es allein in einer Anschauung *a priori* vorgestellt werden kann, gründet sich

also nicht auf der Beschaffenheit dieses Objectes an sich, sondern auf der Naturbeschaffenheit des Subjects, welches einer anschaulichen Vorstellung des Gegenstandes fähig ist, und dieses Subjective in der formalen Beschaffenheit des Sinnes, als der Empfänglichkeit für die Anschauung eines Gegenstandes, ist allein dasjenige, was *a priori*, d. i. vor aller Wahrnehmung vorhergehend, Anschauung *a priori* möglich macht, und nun lässt sich diese und die Möglichkeit synthetischer Urtheile *a priori* von Seiten der Anschauung gar wohl begreifen.

Denn man kann *a priori* wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden angeschaut werden, nämlich so, wie es die subjective Form der Sinnlichkeit, d. i. der Empfänglichkeit des Subjectes für die Anschauung jener Objecte mit sich bringt, und man müsste, um genau zu sprechen, eigentlich nicht sagen, dass von uns die Form des Objectes in der reinen Anschauung vorgestellt werde, sondern dass es blos formale und subjective Bedingung der Sinnlichkeit sey, unter welcher wir gegebene Gegenstände *a priori* anschauen.

Das ist also die eigenthümliche Beschaffenheit unsrer (menschlichen) Anschauung, so ferne die Vorstellung der Gegenstände uns nur als sinnlichen Wesen möglich ist. Wir könnten uns wohl eine unmittelbare (directe) Vorstellungsart eines Gegenstandes denken, die nicht nach Sinnlichkeitsbedingungen, also durch den Verstand die Objecte anschaut. Aber von einer solchen haben wir keinen haltbaren Begriff; doch ist es nöthig, sich einen solchen zu denken, um unsrer Anschauungsform nicht alle Wesen, die Erkenntnissvermögen haben, zu unterwerfen. Denn es mag seyn, dass einige Weltwesen unter andrer Form dieselben Gegenstände anschauen dürften; es kann auch seyn, dass diese Form in allen Weltwesen, und zwar nothwendig, eben dieselbe sey, so sehen wir diese Nothwendigkeit doch nicht ein, so wenig, als die Möglichkeit eines höchsten Verstandes, der in seiner Erkenntniss von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfniss, durch Begriffe zu erken-

nen, frei, die Gegenstände in der blossen (intellectuellen) Anschauung vollkommen erkennt.

Nun beweist die Kritik der reinen Vernunft an den Vorstellungen von Raum und Zeit, dass sie solche reine Anschauungen sind, als wir eben gefordert haben, dass sie seyn müssen, um *a priori* allem unserm Erkenntniss der Dinge zum Grunde zu liegen, und ich kann mich mit Zutrauen darauf berufen, ohne wegen Einwürfe besorgt zu seyn. —

Nur will ich noch anmerken, dass in Ansehung des innern Sinnes das doppelte Ich im Bewusstseyn meiner selbst, nämlich das der innern sinnlichen Anschauung und das des denkenden Subjects, Vielen scheint zwei Subjecte in Einer Person vorauszusetzen.

Dieses ist nun die Theorie, dass Raum und Zeit nichts als subjective Formen unsrer sinnlichen Anschauung sind, und gar nicht den Objecten an sich zuständige Bestimmungen, dass aber gerade nur darum wir *a priori* diese unsre Anschauungen bestimmen können mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit der Urtheile in Bestimmung derselben, wie z. B. in der Geometrie. Bestimmen aber heisst synthetisch urtheilen.

Diese Theorie kann die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit heissen, weil diese als etwas, was gar nicht den Sachen an sich selbst anhängt, vorgestellt werden; eine Lehre, die nicht etwa blos Hypothese, um die Möglichkeit der synthetischen Erkenntniss *a priori* erklären zu können, sondern demonstrirte Wahrheit ist, weil es schlechterdings unmöglich ist, sein Erkenntniss über den gegebenen Begriff zu erweitern, ohne irgend eine Anschauung, und wenn diese Erweiterung *a priori* geschehen soll, ohne eine Anschauung *a priori* unterzulegen, und eine Anschauung *a priori* gleichfalls unmöglich ist, ohne sie in der formalen Beschaffenheit des Subjects, nicht in der des Objects, zu suchen, weil unter Voraussetzung der erstern alle

Gegenstände der Sinne jener gemäss, in der Anschauung werden vorgestellt, also sie *a priori*, und dieser Beschaffenheit nach, als nothwendig erkannt werden müssen, anstatt dass, wenn das letztere angenommen wurde, die synthetischen Urtheile *a priori*, empirisch und zufällig seyn würden, welches sich widerspricht.

Diese Idealität des Raumes und der Zeit ist gleichwohl zugleich eine Lehre der vollkommenen Realität derselben in Ansehung der Gegenstände der Sinne (der äussern und des innern) als Erscheinungen, d. i. als Anschauungen, so ferne ihre Form von der subjectiven Beschaffenheit der Sinne abhängt, deren Erkenntniss, da sie auf Principien *a priori* der reinen Anschauung gegründet ist, eine sichere und demonstrable Wissenschaft zulässt, dagegen dasjenige Subjective, was die Beschaffenheit der Sinnenanschauung, in Ansehung ihres Materialen, nämlich der Empfindung betrifft, z. B. Körper im Licht als Farbe, im Schalle als Töne, oder im Salze als Säuren, u. s. w. blos subjectiv bleiben, und kein Erkenntniss des Objects, mithin keine für Jedermann gültige Vorstellung in der empirischen Anschauung darlegen, kein Beispiel von jenen abgeben können, indem sie nicht, so wie Raum und Zeit, Data zu Erkenntnissen *a priori* enthalten, und überhaupt nicht einmal zur Erkenntniss der Objecte gezählt werden können.

Ferner ist noch anzumerken, dass Erscheinung, im transscendentalen Sinn genommen, da man von Dingen sagt, sie sind Erscheinungen *(Phaenomena)*, ein Begriff von ganz anderer Bedeutung ist, als wenn ich sage, dieses Ding erscheint mir so oder so, welches die physische Erscheinung anzeigen soll, und Apparenz, oder Schein, genannt werden kann. Denn in der Sprache der Erfahrung sind diese Gegenstände der Sinne, weil ich sie nur mit andern Gegenständen der Sinne vergleichen kann. Z. B. der Himmel mit allen seinen Sternen, ob er zwar blos Erscheinung ist, wie Dinge an sich selbst gedacht, und wenn von diesem gesagt wird, er hat den Anschein von einem

Gewölbe, so bedeutet hier der Schein das Subjective in der Vorstellung eines Dinges, was eine Ursache seyn kann, es in einem Urtheil fälschlich für objectiv zu halten.

Und so ist der Satz, dass alle Vorstellungen der Sinne uns nur die Gegenstände als Erscheinungen zu erkennen geben, ganz und gar nicht mit dem Urtheile einerlei, sie enthielten nur den Schein von Gegenständen, wie es der Idealist behaupten würde.

In der Theorie aber aller Gegenstände der Sinne, als blosser Erscheinungen, ist nichts, was befremdlich-auffallender ist, als dass ich als der Gegenstand des innern Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst blos als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin, und doch verstattet die Vorstellung der Zeit, als blos formale innere Anschauung *a priori*, welche allem Erkenntniss meiner selbst zum Grunde liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbstbewusstseyns anzuerkennen.

Das Subjective in der Form der Sinnlichkeit, welches *a priori* aller Anschauung der Objecte zum Grunde liegt, machte es uns möglich, *a priori* von Objecten ein Erkenntniss zu haben, wie sie uns erscheinen. Jetzt wollen wir diesen Ausdruck noch näher bestimmen, indem wir dieses Subjective als die Vorstellungsart erklären, die davon, wie unser Sinn von Gegenständen, den äussern oder dem innern (d. i. von uns selbst) afficirt wird, um sagen zu können, dass wir diese nur als Erscheinungen erkennen.

Ich bin mir meiner selbst bewusst, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subject, und das Ich als Object. Wie es möglich sey, dass ich, der ich denke, mir selber ein Gegenstand (der Anschauung) seyn, und so mich von mir selbst unterscheiden könne, ist schlechterdings unmöglich zu erklären, obwohl es ein unbezweifeltes Factum ist; es zeigt aber ein über alle Sinnenanschauung so weit erhabenes Vermögen an, dass es, als

der Grund der Möglichkeit eines Verstandes, die gänzliche Absonderung von allem Vieh, dem wir das Vermögen, zu sich selbst Ich zu sagen, nicht Ursache haben beizulegen, zur Folge hat, und in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht. Es wird dadurch aber nicht eine doppelte Persönlichkeit gemeint, sondern nur Ich, der ich denke und anschaue, ist die Person, das Ich aber des Objectes, was von mir angeschaut wird, ist, gleich andern Gegenständen ausser mir, die Sache.

Von dem Ich in der ersten Bedeutung (dem Subject der Apperception), dem logischen Ich, als Vorstellung *a priori*, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sey; es ist gleichsam, wie das Substantiale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.

Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subject der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewusstseyn, ist mannigfacher Erkenntniss fähig, worunter die Form der innern Anschauung, die Zeit, diejenige ist, welche *a priori* allen Wahrnehmungen und deren Verbindung zum Grunde liegt, deren Auffassung *(apprehensio)* der Art, wie das Subject dadurch afficirt wird, d. i. der Zeitbedingung gemäss ist, indem das sinnliche Ich vom intellectuellen zur Aufnahme derselben ins Bewusstseyn bestimmt wird.

Dass dieses so sey, davon kann uns jede innere, von uns angestellte psychologische Beobachtung zum Beleg und Beispiel dienen; denn es wird dazu erfordert, dass wir den innern Sinn, zum Theil auch wohl bis zum Grade der Beschwerlichkeit, vermittelst der Aufmerksamkeit afficiren (denn Gedanken, als factische Bestimmungen des Vorstellungsvermögens, gehören auch mit zur empirischen Vorstellung unseres Zustandes), um ein Erkenntniss von dem, was uns der innere Sinn darlegt, zuvörderst in der An-

schauung unserer selbst zu haben, welche uns dann uns selbst nur vorstellig macht, wie wir uns erscheinen, indessen dass das logische Ich das Subject zwar, wie es an sich ist, im reinen Bewusstseyn, nicht als Receptivität, sondern reine Spontaneität anzeigt, weiter aber auch keiner Erkenntniss seiner Natur fähig ist.

Von Begriffen *a priori*.

Die subjective Form der Sinnlichkeit, wenn sie, wie es nach der Theorie der Gegenstände derselben als Erscheinungen geschehen muss, auf Objecte, als Formen derselben, angewandt wird, führt in ihrer Bestimmung eine Vorstellung herbei, die von dieser unzertrennlich ist, nämlich die des Zusammengesetzten. Denn einen bestimmten Raum können wir uns nicht anders vorstellen, als, indem wir ihn ziehen, d. i. einem Raum zu den andern hinzuthun, und eben so ist es mit der Zeit bewandt.

Nun ist die Vorstellung eines Zusammengesetzten, als eines solchen, nicht blosse Anschauung, sondern erfordert den Begriff einer Zusammensetzung, so ferne er auf die Anschauung in Raum und Zeit angewandt wird. Dieser Begriff also (sammt dem seines Gegentheiles, des Einfachen) ist ein Begriff, der nicht von Anschauungen, als eine in diesem enthaltene Theilvorstellung abgezogen, sondern ein Grundbegriff ist, und zwar *a priori*, endlich der einzige Grundbegriff *a priori*, der allen Begriffen von Gegenständen der Sinne ursprünglich im Verstande zum Grunde liegt.

Es werden also so viel Begriffe *a priori* im Verstande liegen, worunter die Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, stehen müssen, als es Arten der Zusammensetzung (Synthesis) mit Bewusstseyn, d. i. als es Arten der synthetischen Einheit der Apperception des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen giebt.

Diese Begriffe nun sind die reinen Verstandesbegriffe von allen Gegenständen, die unsern Sinnen vorkommen mögen, und die unter dem Namen der Kategorien vom Aristoteles, obzwar mit fremdartigen Begriffen untermengt,

und von den Scholastikern unter dem der Prädicamente, mit eben denselben Fehlern vorgestellt, wohl hätten in eine systematisch geordnete Tafel gebracht werden können, wenn das, was die Logik von dem Mannigfaltigen in der Form der Urtheile lehrt, vorher in dem Zusammenhange eines Systems wäre aufgeführt worden.

Der Verstand zeigt sein Vermögen lediglich in Urtheilen, welche nichts anderes sind, als die Einheit des Bewusstseyns im Verhältniss der Begriffe überhaupt, unbestimmt, ob jene Einheit analytisch oder synthetisch ist. — Nun sind die reinen Verstandesbegriffe von in der Anschauung gegebenen Gegenständen überhaupt eben dieselben logischen Functionen, aber nur so ferne sie die synthetische Einheit der Apperception des in einer Anschauung überhaupt gegebenen Mannigfaltigen *a priori* vorstellen; also konnte die Tafel der Kategorien, jener logischen parallel, vollständig entworfen werden, welches aber vor Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft nicht geschehen war.

Es ist aber wohl zu merken, dass diese Kategorien, oder wie sie sonst heissen, Prädicamente, keine bestimmte Art der Anschauung (wie etwa die uns Menschen allein mögliche) wie Raum und Zeit, welche sinnlich ist, voraussetzen, sondern nur Denkformen sind für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sey, wenn es auch eine übersinnliche Anschauung wäre, von der wir uns specifisch keinen Begriff machen können. Denn wir müssen uns immer einen Begriff von einem Gegenstande durch den reinen Verstand machen, von dem wir etwas *a priori* urtheilen wollen, wenn wir auch nachher finden, dass er überschwänglich sey, und ihm keine objective Realität verschafft werden könne, so dass die Kategorie für sich von den Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit nicht abhängig ist, sondern auch andere für uns gar nicht denkbare Formen zur Unterlage haben mag, wenn diese nur das Subjective betreffen, was *a priori* vor der aller Erkenntniss vorhergeht, und synthetische Urtheile *a priori* möglich macht.

Noch gehören zu den Kategorien, als ursprünglichen Verstandesbegriffen, auch die Prädicabilien, als aus jener ihrer Zusammensetzung entspringende, und also abgeleitete, entweder reine Verstandes-, oder sinnlich bedingte Begriffe *a priori*, von deren ersteren das Daseyn als Grösse vorgestellt, d. i. die Dauer, oder die Veränderung, als Daseyn mit entgegengesetzten Bestimmungen, von dem andern der Begriff der Bewegung, als Veränderung des Ortes im Raume, Beispiele abgeben, die gleichfalls vollständig aufgezählt, und in einer Tafel systematisch vorgestellt werden könnten.

Die Transscendentalphilosophie, d. i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntniss *a priori* überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, von der jetzt die Elemente vollständig dargelegt werden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik, deren Zweck wiederum als Endzweck der reinen Vernunft, dieser ihrer Erweiterung von der Grenze des Sinnlichen zum Felde des Übersinnlichen beabsichtigt, welches ein Überschritt ist, der, damit er nicht ein gefährlicher Sprung sey, indessen dass er doch auch nicht ein continuirlicher Fortgang in derselben Ordnung der Principien ist, eine den Fortschritt hemmende Bedenklichkeit, an der Grenze beider Gebiete nothwendig macht.

Hieraus folgt die Eintheilung der Stadien der reinen Vernunft, in die Wissenschaftslehre, als einen sichern Fortschritt, — die Zweifellehre, als einen Stillestand, — uud die Weisheitslehre als einen Überschritt zum Endzweck der Metaphysik: so dass die erste eine theoretisch-dogmatische Doctrin, die zweite eine skeptische Disciplin, die dritte eine praktisch-dogmatische enthalten wird.

Erste Abtheilung.

Von dem Umfange des theoretisch-dogmatischen Gebrauches der reinen Vernunft.

Der Inhalt dieses Abschnittes ist der Satz: der Umfang der theoretischen Erkenntniss der reinen Vernunft erstreckt sich nicht weiter, als auf Gegenstände der Sinne.

In diesem Satze, als einem exponibeln Urtheile, sind zwei Sätze enthalten:

1) dass die Vernunft, als Vermögen der Erkenntniss der Dinge *a priori*, sich auf Gegenstände der Sinne erstrecke,

2) dass sie in ihrem theoretischen Gebrauch zwar wohl der Begriffe, aber nie einer theoretischen Erkenntniss desjenigen fähig, was kein Gegenstand der Sinne seyn kann.

Zum Beweise des erstern Satzes gehört auch die Erörterung, wie von Gegenständen der Sinne ein Erkenntniss *a priori* möglich sey, weil wir ohne das nicht recht sicher seyn würden, ob die Urtheile über jene Gegenstände auch in der That Erkenntnisse seyen; was aber die Beschaffenheit derselben, Urtheile *a priori* zu seyn, betrifft, so kündigt sie die von selbst durch des Bewusstseyn ihrer Nothwendigkeit an.

Damit eine Vorstellung Erkenntniss sey (ich verstehe aber hier immer ein theoretisches), dazu gehört Begriff und Anschauung von einem Gegenstande in derselben Vorstellung verbunden, so dass der erstere, so wie er die letztere unter sich enthält, vorgestellt wird. Wenn nun ein Begriff, ein von der Sinnenvorstellung genommener, d. i. empirischer Begriff ist, so enthält er als Merkmal, d. i. als Theilvorstellung etwas, was in der Sinnenanschauung schon begriffen war, und nur der logischen Form, nämlich der Gemeingültigkeit nach, sich von der Anschauung

der Sinne unterscheidet, z. B. der Begriff eines vierfüssigen Thieres in der Vortellung eines Pferdes.

Ist aber der Begriff eine Kategorie, ein reiner Verstandesbegriff, so liegt er ganz ausserhalb aller Anschauung, und doch muss ihm eine solche untergelegt werden, wenn er zum Erkenntniss gebraucht werden soll, und wenn dies Erkenntniss ein Erkenntniss *a priori* seyn soll, so muss ihm reine Anschauung untergelegt werden, und zwar der synthetischen Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der Anschauung, welche durch die Kategorie gedacht wird, gemäss, d. i. die Vorstellungskraft muss dem reinen Verstandesbegriff ein Schema *a priori* unterlegen, ohne das er gar keinen Gegenstand haben, mithin zu keinem Erkenntniss dienen könnte.

Da nun alle Erkenntniss, deren der Mensch fähig, sinnlich, und Anschauung *a priori* desselben, Raum oder Zeit ist, beide aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen: so ist unser theoretisches Erkenntniss überhaupt, ob es gleich Erkenntniss *a priori* seyn mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt, und kann innerhalb dieses Umfanges allerdings dogmatisch verfahren, durch Gesetze, die sie der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne *a priori* vorschreibt, über diesen Kreis aber nie hinaus kommen, um sich auch theoretisch mit seinen Begriffen zu erweitern.

Das Erkenntniss der Gegenstände der Sinne, als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewusst ist (durch verbundene Wahrnehmungen), ist Erfahrung. Demnach übersteigt unser theoretisches Erkenntniss niemals das Feld der Erfahrung. Weil nun alles theoretische Erkenntniss mit der Erfahrung zusammen stimmen muss: so wird dieses nur auf eine oder die andere Art möglich, nämlich dass entweder die Erfahrung der Grund unsrer Erkenntniss, oder das Erkenntniss der Grund der Erfahrung ist. Giebt es also ein synthetisches Erkenntniss *a priori*, so ist kein andrer Ausweg, als es muss Bedingungen *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung

überhaupt enthalten. Alsdann aber enthält es auch die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt, denn nur durch Erfahrung können sie für uns erkennbare Gegenstände seyn. Die Principien *a priori* aber, nach denen allein Erfahrung möglich ist, sind die Formen der Gegenstände, Raum und Zeit, und die Kategorien, welche die synthetische Einheit des Bewusstseyns *a priori* enthalten, so ferne unter sie empirische Vorstellungen subsumirt werden können.

Die höchste Aufgabe der Transscendental-Philosophie ist also: wie ist Erfahrung möglich?

Der Grundsatz, dass alles Erkenntniss nicht allein von der Erfahrung anhebe, welcher eine *quaestio facti* betrifft, gehört also nicht hierher, und die Thatsache wird ohne Bedenken zugestanden. Ob sie aber auch allein von der Erfahrung, als dem obersten Erkenntnissgrunde abzuleiten sey, dies ist eine *quaestio juris*, deren bejahende Beantwortung den Empirism der Transscendentalphilosophie, die Verneinung den Realism derselben einführen würde.

Der erstere ist ein Widerspruch mit sich selbst; denn wenn alles Erkenntniss empirischen Ursprungs ist, so ist, der Reflexion und deren ihrem logischen Princip, nach dem Satz des Widerspruchs, unbeschadet, welche *a priori* im Verstande gegründet seyn mag, und die man immer einräumen kann, doch das Synthetische der Erkenntniss, welches das Wesentliche der Erfahrung ausmacht, blos empirisch, und nur als Erkenntniss *a posteriori* möglich, und die Transscendentalphilosophie ist selbst ein Unding.

Da aber gleichwohl solchen Sätzen, welche der möglichen Erfahrung *a priori* die Regel vorschreiben, als z. B. alle Veränderung hat ihre Ursache, ihre strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und dass sie bei allem dem doch synthetisch sind, nicht bestritten werden kann: so ist der Empirism, welcher alle diese synthetische Einheit unsrer Vorstellungen im Erkenntnisse für blosse Gewohnheitssache ausgiebt, gänzlich unhaltbar, und es ist eine Transscendentalphilosophie in unsrer Vernunft fest ge-

gründet, wie denn auch, wenn man sie als sich selbst vernichtend vorstellig machen wollte, eine andre und schlechterdings unauflösliche Aufgabe eintreten würde. Woher kommt den Gegenständen der Sinne der Zusammenhang und die Regelmässigkeit ihres Beieinanderseyns, dass es dem Verstande möglich ist, sie unter allgemeine Gesetze zu fassen, und die Einheit derselben nach Principien aufzufinden, welcher der Satz des Widerspruchs allein nicht Genüge thut, da dann der Rationalism unvermeidlich herbeigerufen werden muss.

Finden wir uns also nothgedrungen, ein Princip *a priori* der Möglichkeit der Erfahrung selbst aufzusuchen: so ist die Frage, was ist das für eines? Alle Vorstellungen, die eine Erfahrung ausmachen, können zur Sinnlichkeit gezählt werden, eine einzige ausgenommen, d. i. die des Zusammengesetzten, als eines solchen.

Da die Zusammensetzung nicht in die Sinne fallen kann, sondern wir sie selbst machen müssen: so gehört sie nicht znr Receptivität der Sinnlichkeit, sondern zur Spontaneität des Verstandes, als Begriff *a priori*.

Raum und Zeit sind, subjectiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen, als Objecten der reinen Anschauung, sich einen Begriff zu machen (ohne welchen wir gar nichts von ihnen sagen könnten), dazu wird *a priori* der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperception in Verbindung dieses Mannigfaltigen, welche Einheit des Bewusstseyns, nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit, verschiedene Functionen sie zu verbinden erfordert, welche Kategorien heissen, und Verstandesbegriffe *a priori* sind, die zwar für sich allein noch kein Erkenntniss von einem Gegenstande, überhaupt aber doch von dem, der in der empirischen Anschauung gegeben ist, begründen, welches alsdann Erfahrung seyn würde. Das Empirische aber, d. i. dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Daseyn nach als gegeben

vorgestellt wird, heisst Empfindung *(sensatio, impressio)*, welche die Materie der Erfahrung ausmacht, und mit Bewusstseyn verbunden, Wahrnehmung heisst, zu der noch die Form, d. i. die synthetische Einheit der Apperception derselben im Verstande, mithin die *a priori* gedacht wird, hinzukommen muss, um Erfahrung als empirisches Erkenntniss hervorzubringen, wozu, weil wir Raum und Zeit selbst, als in denen wir jedem Object der Wahrnehmung seine Stelle durch Begriffe anweisen müssen, nicht unmittelbar wahrnehmen, Grundsätze *a priori*, nach blossen Verstandesbegriffen nothwendig sind, welche ihre Realität durch die sinnliche Anschauung beweisen, und in Verbindung mit dieser, nach der *a priori* gegebenen Form derselben, Erfahrung möglich machen, welche ein ganz gewisses Erkenntniss *a posteriori* ist.

* *

Wider diese Gewissheit aber regt sich, was die äussere Erfahrung betrifft, ein wichtiger Zweifel, nicht zwar darin, dass das Erkenntniss der Objecte durch dieselbe etwa ungewiss sey, sondern ob das Object, welches wir ausser uns setzen, nicht vielleicht immer in uns seyn könne, und es wohl gar unmöglich sey, etwas ausser uns als ein solches mit Gewissheit anzuerkennen. Die Metaphysik würde dadurch, dass man diese Frage ganz unentschieden liesse, an ihren Fortschritten nichts verlieren, weil da die Wahrnehmungen, aus denen, und der Form der Anschauung in ihnen, wir nach Grundsätzen durch die Kategorien Erfahrung machen, doch immer in uns seyn mögen, und ob ihnen auch etwas ausser uns entspreche, oder nicht, in der Erweiterung der Erkenntniss keine Änderung macht, indem wir ohnedies uns deshalb nicht an den Objecten, sondern nur an unsrer Wahrnehmung, die jederzeit in uns ist, halten können.

* *
*

Hieraus folgt das Princip der Eintheilung der ganzen Metaphysik: vom Übersinnlichen ist, was das speculative Vermögen der Vernunft betrifft, kein Erkenntniss möglich *(Noumenorum non datur scientia)*.

* *

So viel ist in neuerer Zeit in der Transscendentalphilosophie geschehen, und hat geschehen müssen, ehe die Vernunft einen Schritt in der eigentlichen Metaphysik, ja, auch nur einen zu derselben hat thun können, indessen dass die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie immer in Deutschland bei einem andern Theile ihren Weg getrost fortwanderte, in der Meinung, über den alten Aristotelischen Satz des Widerspruchs, noch einen neuen Compass zur Leitung den Philosophen in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Existenz der Dinge, zum Unterschiede von ihrer blossen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterschiedes der dunkeln, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorstellungen, für den Unterschied der Anschauung von der Erkenntniss nach Begriffen, indessen, dass sie mit aller dieser ihrer Bearbeitung unwissentlich immer nur im Felde der Logik blieb, und zur Metaphysik keinen Schritt, noch weniger aber in ihr gewonnen hatte, und dadurch bewies, dass sie vom Unterschiede der synthetischen von den analytischen Urtheilen gar keine deutliche Kenntniss hatte.

Der Satz: „Alles hat seinen Grund," welcher mit dem: „Alles ist eine Folge," zusammenhängt, kann nur so ferne zur Logik gehören, und der Unterschied statt haben zwischen den Urtheilen, welche problematisch gedacht werden, von denen, die assertorisch gelten sollen, und ist blos analytisch, da, wenn er von Dingen gelten sollte, dass nämlich alle Dinge nur als Folge aus der Existenz eines andern müssten angesehen werden, der zureichende Grund, auf den es doch angesehen war, gar nirgend anzutreffen seyn würde, wider welche Ungereimtheit dann die Zuflucht in dem Satz gesucht würde, dass ein Ding *(ens a se)*, zwar

auch noch immer einen Grund seines Daseys, aber ihn in sich selbst habe, d. i. als eine Folge von sich selbst existire, wo, wenn die Ungereimtheit nicht offenbar seyn soll, der Satz gar nicht von Dingen, sondern nur von Urtheilen, und zwar blos von analytischen gelten könnte. ,Z. B. der Satz; „ein jeder Körper ist theilbar,“ hat allerdings einen Grund, und zwar in sich selbst, d. i. er kann als Folgerung des Prädicates aus dem Begriffe des Subjectes, nach dem Satze des Widerspruches, mithin nach dem Princip analytischer Urtheile, eingesehen werden, mithin ist er blos auf einem Princip *a priori* der Logik gegründet, und thut gar keinen Schritt im Felde der Metaphysik, wo es auf Erweiterung der Erkenntniss *a priori* ankommt, wozu analytische Urtheile nichts beitragen. Wollte aber der vermeinte Metaphysiker über den Satz des Widerspruches noch den gleichfalls logischen Satz des Grundes einführen: so hätte der die Modalität der Urtheile noch nicht vollständig aufgezählt; denn er müsste noch den Satz der Ausschliessung eines Mittlern, zwischen zwei contradictorisch einander entgegengesetzten Urtheilen, hinzuthun, da er dann die logischen Principien der Möglichkeit, der Wahrheit, oder logischen Wirklichkeit, und der Nothwendigkeit der Urtheile in den problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheilen würde aufgestellt haben, so ferne sie alle unter Einem Princip, nämlich dem, der analytischen Urtheile stehen. Diese Unterlassung beweist, dass der Metaphysiker selbst nicht einmal mit der Logik, was die Vollständigkeit der Eintheilung betrifft, im Reinen war.

Was aber das Leibnitz'sche Princip von dem logischen Unterschiede der Undeutlichkeit und Deutlichkeit der Vorstellungeu betrifft, wenn er behauptet, dass die erstere diejenige Vorstellungsart, die wir blosse Anschauung nannten, eigentlich nur der verworrene Begriff von ihrem Gegenstande, mithin Anschauung von Begriffen der Dinge, nur dem Grade des Bewusstseyns nach nicht specifisch unterschieden sey, so dass z. B. die Anschauung eines Körpers im durch-

gängigen Bewusstseyn aller darin enthaltenen Vorstellungen, den Begriff von demselben, als einem Aggregat von Monaden abgeben würde: so wird der kritische Philosoph hingegen bemerken, dass auf die Art der Satz: „die Körper bestehen aus Monaden," aus der Erfahrung, blos durch die Zergliederung der Wahrnehmung entspringen könne, wenn wir nur scharf genug (mit gehörigem Bewusstseyn der Theilvorstellungen) sehen könnten. Weil aber das Beisammenseyn dieser Monaden als nur im Raume möglich vorgestellt wird: so muss dieser Metaphysiker von altem Schrot und Korn uns den Raum als blos empirische und verworrene Vorstellung des Nebeneinanderseyns des Mannigfaltigen ausserhalb einander gelten lassen.

Wie ist er aber alsdann im Stande, den Satz, dass der Raum drei Abmessungen habe, als apodiktischen Satz *a priori* zu behaupten, denn das hätte er auch durch das klarste Bewusstseyn aller Theilvorstellungen eines Körpers nicht herausbringen können, dass es so seyn müsse, sondern höchstens nur, dass es, wie ihn die Wahrnehmung lehrt, so sey. Nimmt er aber den Raum mit seiner Eigenschaft der drei Abmessungen als nothwendig, und *a priori* aller Körpervorstellung zum Grunde liegend an, wie will er sich diese Nothwendigkeit, die er doch nicht wegvernünfteln kann, erklären; da diese Vorstellungsart seiner eignen Behauptung nach, doch blos empirischen Ursprungs ist, welcher keine Nothwendigkeit hergiebt? Will er sich aber auch über diese Anforderung wegsetzen, und den Raum mit dieser seiner Eigenschaft annehmen, wie es auch immer mit jener vorgeblich verworrenen Vorstellung beschaffen seyn mag, so demonstrirt ihm die Geometrie, mithin die Vernunft, nicht durch Begriffe, die in der Luft schweben, sondern durch die Construction der Begriffe, dass der Raum, und daher auch das, was ihn erfüllt, der Körper, schlechterdings nicht aus einfachen Theilen bestehe, obzwar, wenn wir die Möglichkeit des Letztern uns nach blossen Begriffen begreiflich machen wollten, wir freilich von den Theilen anhebend, und so zum Zusammen-

gesetzten aus denselben fortgehend, das Einfache zum Grunde legen müssten, wodurch sie denn endlich zum Geständniss genöthigt wird, dass Anschauung (dergleichen die Vorstellung des Raumes ist) und Begriff der Species nach ganz verschiedene Vorstellungsarten sind, und die erstere nicht durch blosse Auflösung der Verworrenheit der Vorstellung, in den letztern verwandelt werden können. — Eben dasselbe gilt auch von der Zeitvorstellung!

Von der Art, den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen objective Realität zu verschaffen.

Einen reinen Begriff des Verstandes, als an einem Gegenstande möglicher Erfahrung denkbar vorstellen, heisst, ihm objective Realität verschaffen, und überhaupt, ihn darstellen. Wo man dieses nicht zu leisten vermag, ist der Begriff leer, d. i. er reicht zu keinem Erkenntniss zu. Diese Handlung, wenn die objective Realität dem Begriff geradezu *(directe)* durch die demselben correspondirende Anschauung zugetheilt, d. i. dieser unmittelbar dargestellt wird, heisst der Schematism; kann er aber nicht unmittelbar, sondern nur in seinen Folgen *(indirecte)* dargestellt werden, so kann sie die Symbolisirung des Begriffs genannt werden. Das erste findet bei Begriffen des Sinnlichen statt, das zweite ist eine Nothhülfe für Begriffe des Übersinnlichen, die also eigentlich nicht dargestellt, und in keiner möglichen Erfahrung gegeben werden können, aber doch nothwendig zu einem Erkenntnisse gehören, wenn es auch blos als ein praktisches möglich wäre.

Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie, d. i. dem gleichen Verhältnisse zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind, z. B. wenn ich gewisse Producte der Natur, wie etwa die organisirten

Dinge, Thiere oder Pflanzen, im Verhältniss auf ihre Ursache, mir wie eine Uhr, im Verhältniss auf den Menschen, als Urheber, vorstellig mache, nämlich das Verhältniss der Causalität überhaupt, als Kategorie, in beiden eben dasselbe, aber das Subject dieses Verhältnisses, nach seiner innern Beschaffenheit mir unbekannt bleibt, jenes also allein, diese aber gar nicht dargestellt werden kann.

Auf diese Art kann ich vom Übersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntniss, aber doch ein Erkenntniss nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig ist, haben; wobei die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche, oder Übersinnliche gerichtet seyn, ob sie gleich, und gerade eben darum, weil sie für sich noch keinen Gegenstand bestimmen, kein Erkenntniss ausmachen.

Von der Trüglichkeit der Versuche, den Verstandesbegriffen, auch ohne Sinnlichkeit, objective Realität zuzugestehen.

Nach blossen Verstandesbegriffen ist, zwei Dinge ausser einander zu denken, die doch in Ansehung aller innern Bestimmungen (der Quantität und Qualität) ganz einerlei wären, ein Widerspruch; es ist immer nur ein und dasselbe Ding zweimal gedacht (numerisch Eines).

Dies ist Leibnitz's Satz des Nichtzuunterscheidenden, dem er keine geringe Wichtigkeit beilegt, der aber doch stark wider die Vernunft verstösst, weil nicht zu begreifen ist, warum ein Tropfen Wasser an einem Orte hindern sollte, dass nicht an einem andern ein eben dergleichen Tropfen angetroffen würde. Aber dieser Anstoss beweist sofort, dass Dinge im Raum nicht blos durch Verstandesbegriffe als Dinge an sich, sondern auch ihrer sinnlichen Anschauung nach als Ercheinungen vorgestellt werden müssen, um erkannt zu werden, und dass der Raum nicht eine Beschaffenheit, oder Verhältniss der Dinge

an sich selbst sey, wie Leibnitz annahm, und dass reine Verstandesbegriffe für sich allein kein Erkenntniss abgeben.

* *
*

Zweite Abtheilung.

Von dem, was seit der Leibnitz-Wolf'schen Epoche, in Ansehung des Objectes der Metaphysik, d. i. ihres Endzweckes, ausgerichtet worden.

Man kann die Fortschritte der Metaphysik in diesem Zeitlaufe in drei Stadien eintheilen: erstlich in das des theoretisch-dogmatischen Fortganges, zweitens in das des skeptischen Stillstandes, drittens in das der praktisch-dogmatischen Vollendung ihres Weges, und der Gelangung der Metaphysik zu ihrem Endzwecke*. Das erste läuft lediglich innerhalb der Grenzen der Ontologie, das zweite in denen der transscendentalen oder reinen Kosmologie, welche auch als Naturlehre, d. i. angewandte Kosmologie, die Metaphysik der körperlichen und die der denkenden Natur, jener als Gegenstandes der äussern Sinne, dieser als Gegenstandes des innern Sinnes *(physica et psychologia rationalis)*, nach dem, was an ihnen *a priori* erkennbar ist, betrachtet. Das dritte Stadium ist das der Theologie, mit allen den Erkenntnissen *a priori*, die darauf führen, und sie nothwendig machen. Eine empirische Psychologie, welche dem Universitätsgebrauche gemäss, episodisch in die Metaphysik eingeschoben worden, wird hier mit Recht übergangen.

* S. Oben.

Der Metaphysik
erstes Stadium,
in dem
genannten Zeit- und Länderraume.

Was die Zergliederung der reinen Verstandesbegriffe und zu der Erfahrungserkenntniss gebrauchter Grundsätze *a priori* betrifft, als worin die Ontologie besteht; so kann man beiden genannten Philosophen, vornämlich dem berühmten Wolf, sein grosses Verdienst nicht absprechen, mehr Deutlichkeit, Bestimmtheit und Bestreben nach demonstrativer Gründlichkeit, wie irgend vorher, oder ausserhalb Deutschland im Fache der Metaphysik geschehen, ausgeübt zu haben. Allein ohne den Mangel an Vollständigkeit, da noch keine Kritik eine Tafel der Kategorien, nach einem festen Princip aufgestellt hatte, zu rügen, so war die Ermangelung aller Anschauung *a priori*, welche man als Princip gar nicht kannte, die vielmehr Leibnitz intellectuirte, d. i. in lauter verworrene Begriffe verwandelte, doch die Ursache, das, was er nicht durch blosse Verstandesbegriffe vorstellig machen konnte, für unmöglich zu halten, und so Grundsätze, die selbst dem gesunden Verstande Gewalt anthun, und die keine Haltbarkeit haben, aufzustellen. Folgendes enthält die Beispiele von dem Irrgange mit solchen Principien.

1) Der Grundsatz der Identität des Nichtzuunterscheidenden *(principium identitatis indiscernibilium)*, dass, wenn wir uns von *A* und *B*, die in Ansehung aller ihrer innern Bestimmungen (der Qualität und Quantität) völlig einerlei sind, einen Begriff als von zwei Dingen machen, wir irren, und sie für ein und dasselbe Ding *(numero eadem)* anzunehmen haben. Dass wir sie doch durch die Oerter im Raume unterscheiden können, weil ganz ähnliche und gleiche Räume ausser einander vorgestellt werden können, ohne dass

man darum sagen dürfe, es sey ein und derselbe Raum, weil wir auf die Art den ganzen unendlichen Raum in einen Kubikzoll und noch weniger bringen könnten, konnte er nicht zugeben, denn er liess nur eine Unterscheidung durch Begriffe zu, und wollte keine von diesen specifisch unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, und zwar *a priori*, anerkennen, die er vielmehr in lauter Begriffe der Coexistenz oder Succession auflösen zu müssen glaubte, und so verstiess er wider den gesunden Verstand, der sich nie wird überreden lassen, dass, wenn ein Tropfen Wasser an einem Orte ist, dieser einen ganz ähnlichen und gleichen Tropfen an einem andern Orte zu seyn hindere.

2) Sein Satz des zureichenden Grundes, da er dem letztern keine Anschauung *a priori* unterlegen zu dürfen glaubte, sondern die Vorstellung desselben auf blosse Begriffe *a priori* zurück führte, brachte die Folgerung hervor, dass alle Dinge, metaphysisch betrachtet, aus Realität und Negation, aus dem Seyn und dem Nichtseyn, wie bei dem Demokrit alle Dinge im Weltraume aus den Atomen und dem Leeren zusammengesetzt wären, und der Grund einer Negation kein anderer seyn könne, als dass kein Grund, wodurch etwas gesetzt wird, nämlich keine Realität da ist, und so brachte er aus allem sogenannten metaphysischen Bösen, in Vereinigung mit dem Guten dieser Art, eine Welt aus lauter Licht und Schatten hervor, ohne in Betrachtung zu ziehen, dass, um einen Raum in Schatten zu stellen, ein Körper da seyn müsse, also etwas Reales, was dem Licht widersteht, in den Raum einzudringen. Nach ihm würde der Schmerz nur den Mangel an Lust, das Laster nur den Mangel an Tugendantrieben, und die Ruhe eines bewegten Körpers nur den Mangel an bewegender Kraft zum Grunde haben, weil nach blossen Begriffen Realität $=a$, nicht der Realität $=b$, sondern nur dem Mangel

= 0 entgegen gesetzt seyn kann, ohne in Betrachtung zu ziehen, dass in der Anschauung, z. B. der äussern, *a priori*, nämlich im Raume, eine Entgegensetzung des Realen (der bewegenden Kraft), gegen ein andres Reale, nämlich einer bewegenden Kraft in entgegengesetzter Richtung, und so auch nach der Analogie in der innern Anschauung, einander entgegengesetzte reale Triebfedern in einem Subject verbunden werden können, und die *a priori* erkennbare Folge von diesem Conflict der Realitäten, Negation seyn könne; aber freilich hätte er zu diesem Behuf einander entgegenstehende Richtungen, die sich nur in der Anschauung, nicht in blossen Begriffen vorstellen lassen, annehmen müssen, und dann entsprang das wider den gesunden Verstand, selbst sogar wider die Moral verstossende Princip, dass alles Böse als Grund = 0, d. i. blosse Einschränkung, oder wie die Metaphysiker sagen, das Formale der Dinge sey. So half ihm also sein Satz des zureichenden Grundes, da er diesen in blosse Begriffe setzte, auch nicht das Mindeste, um über den Grundsatz analytischer Urtheile, den Satz des Widerspruchs hinaus zu kommen, und sich durch die Vernunft *a priori* synthetisch zu erweitern.

3) Sein System der vorherbestimmten Harmonie, ob es zwar damit eigentlich auf die Erklärung der Gemeinschaft zwischen Seele und Körper abgezielt war, musste doch vorher im Allgemeinen auf die Erklärung der Möglichkeit der Gemeinschaft verschiedener Substanzen, durch die sie ein Ganzes ausmachen, gerichtet werden, und da war es freilich unvermeidlich darin zu gerathen, weil Substanzen schon durch den Begriff von ihnen, wenn sonst nichts Andres dazu kommt, als vollkommen isolirt vorgestellt werden müssen; denn da einer jeden, vermöge ihrer Subsistenz, kein Accidens inhäriren darf, das sich auf einer andern Substanz gründet, sondern, wenn gleich noch

andre existiren, jene doch von diesen in nichts abhängen darf, selbst dann nicht, wenn sie gleich alle von einer dritten (dem Urwesen) als Wirkungen von ihrer Ursache abhingen, so ist gar kein Grund da, warum die Accidenzen der einen Substanz sich auf einer andern gleichartigen äusseren in Ansehung dieses ihres Zustandes gründen müssen. Wenn sie also gleichwohl als Weltsubstanzen in Gemeinschaft stehen sollen, so muss diese nur ideal, und kann kein realer (physischer) Einfluss seyn, weil dieser die Möglichkeit der Wechselwirkung, als ob sie sich aus ihrem blossen Daseyn verstände (welches doch nicht ist), annimmt, d. i. man muss den Urheber des Daseyns als einen Künstler annehmen, der diese an sich völlig isolirte Substanzen, entweder gelegentlich, oder schon im Weltanfange, so modificirt, oder schon eingerichtet, dass sie untereinander, gleich der Verknüpfung von Wirkung und Ursache, so harmonirten, als ob sie in einander wirklich einflossen. So musste also, da das System der Gelegenheitsursachen nicht so schicklich zur Erklärung aus einem einzigen Princip zu seyn scheint, als das letztere, das *systema harmoniae praestabilitae*, das wunderlichste Figment, das je die Philosophie ausgedacht hat, entspringen, blos weil Alles aus Begriffen erklärt und begreiflich gemacht werden sollte.

Nimmt man dagegen die reine Anschauung des Raumes, so wie dieser *a priori* allen äussern Relationen zum Grunde liegt, und nur ein Raum ist: so sind dadurch alle Substanzen in Verhältnissen, die den physischen Einfluss möglich machen, verbunden, und machen ein Ganzes aus, so dass alle Wesen, als Dinge im Raume, zusammen nur Eine Welt ausmachen, und nicht mehrere Welten ausser einander seyn können, welcher Satz von der Welteinheit, wenn er durch lauter Begriffe, ohne jene Anschauung zum Grunde

zu legen, geführt werden soll, schlechterdings nicht bewiesen werden kann.

4) Seine Monadologie. Nach blossen Begriffen sind alle Substanzen der Welt entweder einfach, oder aus Einfachem zusammengesetzt. Denn die Zusammensetzung ist nur ein Verhältniss, ohne welches sie gleichwohl als Substanzen ihre Existenz behalten müssten; das aber, was übrig bleibt, wenn ich alle Zusammensetzung aufhebe, ist das Einfache. Also bestehen alle Körper, wenn man sie blos durch den Verstand als Aggregate von Substanzen denkt, aus einfachen Substanzen. Alle Substanzen aber müssen ausser ihrem Verhältnisse gegen einander, und den Kräften, dadurch sie auf einander Einfluss haben mögen, doch gewisse, innerlich ihnen inhärirende reale Bestimmungen haben, d. i. es ist nicht genug, ihnen Accidenzen beizulegen, die nur in äusseren Verhältnissen bestehen, sondern man muss ihnen auch solche, die sich blos auf das Subject beziehen, d. i. innere zugestehen. Wir kennen aber keine innere reale Bestimmungen, die einem Einfachen beigelegt werden könnten, als Vorstellungen, und was von diesen abhängt; diese aber, da man sie nicht den Körpern beilegen kann, aber doch den einfachen Theilen desselben beilegen muss, wenn man diese als Substanzen innerlich nicht als ganz leer annehmen will. Einfache Substanzen aber, die in sich das Vermögen der Vorstellungen haben, werden von Leibnitz Monaden genannt. Also bestehen die Körper aus Monaden, als Spiegel des Universums nämlich, d. i. mit Vorstellungskräften begabt, die sich von denen der denkenden Substanzen nur durch den Mangel des Bewusstseyns unterscheiden, und daher schlummernde Monaden genannt werden, von denen wir nicht wissen, ob das Schicksal sie nicht dereinst aufwecken dürfte, vielleicht gar schon unendlich viele nach und nach zum Erwachen gebracht, und wieder in den Schlummer habe zurück-

fallen lassen, um dereinst aufs neue zu erwachen, und als Thier nach und nach in Menschenseelen, und so weiter zu höhern Rufen hinaufzustreben; eine Art von bezauberter Welt, zu deren Annehmung der berühmte Mann nur dadurch hat verleitet werden können, dass er Sinnenvorstellungen als Erscheinungen, nicht, wie es seyn sollte, für eine von allen Begriffen ganz unterschiedene Vorstellungsart, nämlich Anschauung, sondern für ein, aber nur verworrenes Erkenntniss durch Begriffe annahm, die im Verstande, nicht in der Sinnlichkeit ihren Sitz haben.

Der Satz der Identität des Nichtzuunterscheidenden, der Satz des zureichenden Grundes, das System der vorherbestimmten Harmonie, endlich die Monadologie, machen zusammen das Neue aus, was Leibnitz und nach ihm Wolf, dessen metaphysisches Verdienst in der praktischen Philosophie bei weitem grösser war, in die Metaphysik der theoretischen Philosophie zu bringen versucht haben. Ob diese Versuche Fortschritte derselben genannt zu werden verdienen, wenn man gleich nicht in Abrede zieht, dass sie dazu wohl vorbereitet haben mögen, mag am Ende dieses Stadiums dem Urtheile derer anheim gestellt bleiben, die sich darin durch grosse Namen nicht irre machen lassen.

Zu dem theoretisch-dogmatischen Theile der Metaphysik gehört auch die allgemeine rationale Naturlehre, d. i. reine Philosophie über Gegenstände der Sinne, der der äussern, d. i. rationale Körperlehre, und des innern, die rationale Seelenlehre, wodurch die Principien der Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, auf eine zwiefache Art Wahrnehmungen angewandt wird, ohne sonst etwas Empirisches zum Grunde zu legen, als dass es zwei dergleichen Gegenstände gebe. — In beiden kann nur Wissenschaft seyn, als darin Mathematik, d. i. Construction der Begriffe, angewandt werden kann, daher das Räumliche

der Gegenstände der Physik mehr *a priori* vermag, als die Zeitform, welche der Anschauung durch den innern Sinn zum Grunde liegt, die nur Eine Dimension hat.

Die Begriffe vom vollen und leeren Raum, von Bewegung und bewegenden Kräften, können und müssen in der rationalen Physik auf ihre Principien *a priori* gebracht werden, indessen dass der rationalen Psychologie nichts weiter, als der Begriff der Immateralität einer denkenden Substanz, der Begriff ihrer Veränderung und der Identität der Person, bei den Veränderungen allein, Principien *a priori* vorstellen, alles Übrige aber empirische Psychologie, oder vielmehr nur Anthropologie ist, weil bewiesen werden kann, dass es uns unmöglich ist, zu wissen, ob und was das Lebensprincip im Menschen (die Seele) ohne Körper im Denken vermöge, und Alles hier nur auf empirische Erkenntniss, d. i. eine solche, die wir im Leben, mithin in der Verbindung der Seele mit dem Körper, erwerben können, hinausläuft, und also dem Endzweck der Metaphysik, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen einen Überschritt zu versuchen, nicht angemessen ist. Dieser ist in der zweiten Epoche der reinen Vernunftversuche in der Philosophie anzutreffen, die wir jest vorstellig machen.

Der Metaphysik

zweites Stadium.

Im ersten Stadium der Metaphysik, welches darum das der Ontologie genannt werden kann, weil es nicht etwa das Wesentliche unserer Begriffe von Dingen durch Auflösung in ihre Merkmale zu erforschen lehrt, welches das Geschäft der Logik ist, sondern wie und welche wir uns *a priori* von Dingen machen, um das, was uns in der Anschauung überhaupt gegeben werden mag, unter sie zu subsumiren, welches wiederum nicht anders geschehen

konnte, als so ferne die Form der Anschauung *a priori* in Raum und Zeit diese Objecte uns blos als Erscheinungen, nicht als Dinge an sich, erkennbar macht — in jenem Stadium sieht sich die Vernunft in einer Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die, ohne Ende, immer wiederum bedingt sind, zum unaufhörlichen Fortschreiten zum Unbedingten aufgefordert, weil jeder Raum und jede Zeit nie anders als wie Theil eines noch grössern gegebenen Raumes oder Zeit vorgestellt werden kann, in denen doch die Bedingungen zu dem, was uns in jeder Anschauung gegeben ist, gesucht werden müssen, um zum Unbedingten zu gelangen.

Der zweite grosse Fortschritt, welcher nun der Metaphysik zugemuthet wird, ist der, vom Bedingten an Gegenständen möglicher Erfahrung zum Unbedingten zu gelangen, und ihr Erkenntniss bis zur Vollendung dieser Reihe durch die Vernunft (denn was bis dahin geschehen war, geschah durch Verstand und Urtheilskraft) zu erweitern, und das Stadium, welches sie jetzt zurücklegen soll, wird daher das der transscendentalen Kosmologie heissen können, weil Raum und Zeit in ihrer ganzen Grösse als Inbegriff aller Bedingungen betrachtet, und als die Behälter aller verknüpften wirklichen Dinge vorgestellt, und so das Ganze von diesen, so ferne sie jene ausfüllen, unter dem Begriffe einer Welt vorstellig gemacht werden sollen.

Die synthetischen Bedingungen *(principia)* der Möglichkeit der Dinge, d. i. die Bestimmungsgründe derselben *(principia essendi)*, werden hier und zwar in der Totalität der aufsteigenden Reihe, in der sie einander untergeordnet sind, zu dem Bedingten (den *principiatis)* gesucht, um zu dem Unbedingten *(principium, quod non est principiatum)* zu gelangen. Das fordert die Vernunft, um ihr selbst genug zu thun. Mit der absteigenden Reihe von der Bedingung zum Bedingten hat es keine Noth, denn da bedarf es für sie keiner absoluten Totalität, und diese mag als Folge immer unvollendet bleiben, weil die Folgen sich von

selbst ergeben, wenn der oberste Grund, von dem sie abhangen, nur gegeben ist.

Nun findet sich, dass in Raum und Zeit Alles bedingt, und das Unbedingte in der aufsteigenden Reihe der Bedingungen schlechterdings unerreichbar ist. Den Begriff eines absoluten Ganzen von lauter Bedingtem sich als unbedingt zu denken, enthält einen Widerspruch; das Unbedingte kann also nur als Glied der Reihe betrachtet werden, welches diese als Grund begrenzt, der selbst keine Folge aus einem andern Grunde ist, und die Unergründlichkeit, welche durch alle Classen der Kategorien geht, so ferne sie auf das Verhältniss der Folgen zu ihren Gründen angewandt werden, ist das, was die Vernunft mit sich selbst in einen nie beizulegenden Streit verwickelt, so lange die Gegenstände in Raum und Zeit für Dinge an sich selbst, und nicht für blosse Erscheinungen, genommen werden, welches vor der Epoche der reinen Vernunftkritik unvermeidlich war, so dass Satz und Gegensatz sich unaufhörlich einander wechselsweise vernichteten und die Vernunft in den hoffnungslosesten Skepticism stürzen mussten, der darum für die Metaphysik traurig ausfallen musste, weil, wenn sie nicht einmal an Gegenständen der Sinne, ihre Forderung des Unbedingten betreffend, befriedigen kann, an einen Überschritt zum Übersinnlichen, der doch ihren Endzweck ausmacht, gar nicht zu denken war*.

Wenn wir nun in der aufsteigenden Reihe vom Bedingten zu den Bedingungen in einem Weltganzen fortschreiten, um zum Unbedingten zu gelangen: so finden sich folgende wahre oder blos scheinbare Widersprüche der

* Der Satz: das Ganze aller Bedingung in Zeit und Raum ist unbedingt, ist falsch. Denn wenn Alles in Raum und Zeit bedingt ist (innerhalb), so ist kein Ganzes derselben möglich. Die also, welche ein absolutes Ganze von lauter bedingten Bedingungen annehmen, widersprechen sich selbst, sie mögen es begrenzt (endlich) oder unbegrenzt (unendlich) annehmen, und doch ist der Raum als ein solches Ganze anzusehen, ingleichen die verflossene Zeit.

Vernunft mit ihr selbst im theoretisch-dogmatischen Erkenntniss eines gegebenen Weltganzen hervor. Erstlich nach mathematischen Ideen der Zusammensetzung oder Theilung des Gleichartigen; zweitens nach den dynamischen der Gründung der Existenz des Bedingten auf die unbedingte Existenz.

[I. In Ansehung der extensiven Grösse der Welt in Messung derselben, d. i. der Hinzuthuung der gleichartigen und gleichen Einheit, als des Maasses, einen bestimmten Begriff von ihr zu bekommen, und zwar: *a)* von ihrer Raumes-, und *b)* von ihrer Zeitgrösse, so ferne beide gegeben sind, die letzte also, die verflossene Zeit ihrer Dauer messen soll, von welchen beiden die Vernunft mit gleichem Grunde, dass sie unendlich, und dass sie doch nicht unendlich, mithin endlich sey, behauptet. Der Beweis aber von beiden kann, — welches merkwürdig ist! — nicht direct, sondern nur apagogisch, d. i. durch Widerlegung des Gegentheils geführt werden. Also

a) der Satz: die Welt ist der Grösse nach im Raum unendlich, denn wäre sie endlich, so würde sie durch den leeren Raum begrenzt seyn, der selbst unendlich, aber an sich nichts Existirendes ist, der aber dennoch die Existenz von Etwas, als dem Gegenstande möglicher Wahrnehmung voraussetzte, nämlich der eines Raumes, der nichts Reales enthält, und doch als die Grenze des Realen, d. i. als die bemerkliche letzte Bedingung des im Raum an einander Grenzenden enthielte, welches sich widerspricht; denn der leere Raum kann nicht wahrgenommen werden, noch ein (spürbares) Daseyn bei sich führen. — *b)* Der Gegensatz: die Welt ist auch der verflossenen Zeit nach unendlich. Denn hätte sie einen Anfang, so wäre eine leere Zeit vor ihr vorhergegangen, welche gleichwohl das Entstehen der Welt, mithin des Nichts, was vorher ging, zu einem Gegenstande möglicher Erfahrung machte, welches sich widerspricht.

II. In Ansehung der intensiven Grösse, d. i. des Grades, in welchem diese den Raum oder die Zeit erfüllt,

zeigt sich folgende Antinomie. *a)* Satz: die körperlichen Dinge im Raum bestehen aus einfachen Theilen, denn, setzt das Gegentheil, so würden die Theile zwar Substanzen seyn, wenn aber alle ihre Zusammensetzung als eine blosse Relation aufgehoben würde: so würde nichts, als der blosse Raum, als das blosse Subject aller Relationen übrig bleiben. Die Körper würden also nicht aus Substanzen bestehen, welches der Voraussetzung widerspricht. — *b)* Gegensatz: die Körper bestehen nicht aus einfachen Theilen.]

Nach dem Erstern findet sich eine Antinomie hervor, wir mögen nun im Grössenbegriff von den Dingen der Welt, im Raume sowohl, als der Zeit, von den durchgängig bedingt gegebenen Theilen zum unbedingten Ganzen in der Zusammensetzung aufsteigen, oder von dem gegebenen Ganzen zu den unbedingt gedachten Theilen durch Theilung hinabgehen. — Man mag nämlich, was das Erstere betrifft, annehmen, die Welt sey dem Raume und der verflossenen Zeit nach unendlich, oder sie sey endlich, so verwickelt man sich unvermeidlich in Widersprüche mit sich selbst. Denn, ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Grösse gegeben, so ist sie eine gegebene Grösse, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht. — Besteht jeder Körper, oder jede Zeit, in der Veränderung des Zustandes der Dinge, aus einfachen Theilen: so muss, weil Raum sowohl als Zeit ins Unendliche theilbar sind (welches die Mathematik beweist), eine unendliche Menge gegeben seyn, die doch ihrem Begriffe nach niemals ganz gegeben seyn kann, welches sich gleichfalls widerspricht.

Mit der zweiten Classe der Ideen des dynamisch Unbedingten ist es eben so bestellt. Denn so heisst es einerseits: es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt geschieht nach Naturnothwendigkeit. Denn in der Reihe der Wirkungen, in Beziehung auf ihre Ursachen, herrscht durchaus Naturmechanism, nämlich dass jede Veränderung durch den vorhergehenden Zustand prädeterminirt ist. Andererseits steht dieser allgemeinen Behauptung der Gegen-

satz entgegen: einige Begebenheiten müssen, als durch Freiheit möglich gedacht werden, und sie können nicht alle unter dem Gesetz der Naturnothwendigkeit stehen, weil sonst Alles nur bedingt geschehen, und also in der Reihe der Ursachen nichts Unbedingtes anzutreffen seyn würde, eine Totalität aber der Bedingungen, in einer Reihe von lauter Bedingtem anzunehmen, ein Widerspruch ist.

Endlich leidet der zur dynamischen Classe gehörende Satz, der sonst klar genug ist, nämlich, dass in der Reihe der Ursachen nicht Alles zufällig, sondern doch irgend ein schlechterdings nothwendig existirendes Wesen seyn möge, dennoch an dem Gegensatze, dass kein von uns immer denkbares Wesen als schlechthin nothwendige Ursache anderer Weltwesen gedacht werden könne, einen gegründeten Widerspruch, weil es alsdann als Glied in die aufsteigende Reihe der Wirkungen und Ursachen mit den Dingen der Welt gehören würde, in der keine Causalität unbedingt ist, die aber hier doch als unbedingt müsste angenommen werden, welches sich widerspricht.

Anmerkung. Wenn der Satz: die Welt ist an sich unendlich, so viel bedeuten soll, sie ist grösser als alle Zahl (in Vergleichung mit einem gegebenen Maass): so ist der Satz falsch, denn eine unendliche Zahl ist ein Widerspruch. — Heisst es, sie ist nicht unendlich, so ist dieses wohl wahr, aber man weiss dann nicht, was sie denn sey. Sage ich: sie ist endlich, so ist das auch falsch, denn ihre Grenze ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung. Ich sage also, sowohl was gegebenen Raum, als auch verflosssene Zeit betrifft, wird nur als zur Opposition erfordert. Beides ist dann falsch, weil mögliche Erfahrung weder eine Grenze hat, noch unendlich seyn kann, und die Welt als Erscheinung nur das Object möglicher Erfahrung ist.

* *
*

Hierbei zeigen sich nun folgende Bemerkungen:

Erstlich der Satz, dass zu allem Bedingten ein schlechthin Unbedingtes müsse gegeben seyn, gilt als Grundsatz von allen Dingen, so wie ihre Verbindung durch reine Vernunft; d. i. als die der Dinge an sich selbst gedacht wird. Findet sich nun in der Anwendung desselben,

dass er nicht auf Gegenstände in Raum und Zeit ohne Widerspruch angewandt werden könne: so ist keine Ausflucht aus diesem Widerspruche möglich, als dass man annimmt, die Gegenstände in Raum und Zeit, als Objecte möglicher Erfahrung, sind nicht als Dinge an sich selbst, sondern als blosse Erscheinungen anzusehen, deren Form auf der subjectiven Beschaffenheit unserer Art sie anzuschauen beruht.

Die Antinomie der reinen Vernunft führt also unvermeidlich auf jene Beschränkung unserer Erkenntniss zurück, und was in der Analytik vorher *a priori* dogmatisch bewiesen worden war, wird hier in der Dialektik gleichsam durch ein Experiment der Vernunft, das sie an ihrem eigenen Vermögen anstellt, unwidersprechlich bestätigt. In Raum und Zeit ist das Unbedingte nicht anzutreffen, was die Vernunft bedarf, und es bleibt dieser nichts, als das immerwährende Fortschreiten zu Bedingungen übrig, ohne Vollendung desselben zu hoffen.

Zweitens: der Widerstreit dieser ihrer Sätze ist nicht blos logisch, der analytischen Entgegensetzung *(contradictorie oppositorum)*, d. i. ein blosser Widerspruch, denn da würde, wenn einer derselben wahr ist, der andere falsch seyn müssen, und umgekehrt. Z. B. die Welt ist dem Raume nach unendlich, verglichen mit dem Gegensatze, sie ist im Raume nicht unendlich, sondern ein transscendentaler der synthetischen Opposition *(contrarie oppositorum)*, z. B. die Welt ist dem Raume nach endlich, welcher Satz mehr sagt, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird, denn er sagt nicht blos, dass im Fortschreiten zu den Bedingungen das Unbedingte nicht angetroffen werde, sondern noch, dass diese Reihe der einander untergeordneten Bedingungen dennoch ganz ein absolutes Ganze sey; welche zwei Sätze darum alle beide falsch seyn können, — wie in der Logik zwei einander als Widerspiel entgegengesetzte *(contrarie opposita)* Urtheile — und in der That sind sie es auch, weil von Erscheinungen, als von Dingen an sich selbst, geredet wird.

Drittens können Satz und Gegensatz auch weniger enthalten, als zur logischen Entgegensetzung erfordert wird, und so beide wahr seyn, — wie in der Logik zwei einander blos durch Verschiedenheit der Subjecte entgegengesetzte Urtheile *(judicia subcontraria)*, — wie dieses mit der Antinomie der dynamischen Grundsätze sich in der That so verhält, wenn nämlich das Subject der entgegengesetzten Urtheile in beiden in verschiedener Bedeutung genommen wird, z. B. der Begriff der Ursache, als *causa phaenomenon* in dem Satz: Alle Causalität der Phänomene in der Sinnenwelt ist dem Mechanism der Natur unterworfen, scheint mit dem Gegensatz: einige Causalität dieser Phänomene ist diesem Gesetz nicht unterworfen, im Widerspruch zu stehen, aber dieser ist darin doch nicht nothwendig anzutreffen, denn in dem Gegensatze kann das Subject in einem andern Sinne genommen seyn, als es in dem Satze geschah, nämlich es kann dasselbe Subject, als *causa noumenon* gedacht werden, und da können beide Sätze wahr seyn, und dasselbe Subject kann als Ding an sich selbst frei von der Bestimmung nach Naturnothwendigkeit seyn, was als Erscheinung, in Ansehung derselben Handlung, doch frei ist. Und so auch mit dem Begriffe eines nothwendigen Wesens.

Viertens: diese Antinomie der reinen Vernunft, welche den skeptischen Stillstand der reinen Vernunft nothwendig zu bewirken scheint, führt am Ende, vermittelst der Kritik, auf dogmatische Fortschritte derselben, wenn es sich nämlich hervorthut, dass ein solches Noumenon, als Sache an sich, wirklich und selbst nach seinen Gesetzen, wenigstens in praktischer Absicht, erkennbar ist, ob es gleich übersinnlich ist.

Freiheit der Willkühr ist dieses Übersinnliche, welches durch moralische Gesetze, nicht allein als wirklich im Subject gegeben, sondern auch in praktischer Rücksicht, in Ansehung des Objectes, bestimmend ist, welches in theoretischer gar nicht erkennbar seyn würde, welches dann der eigentliche Endzweck der Metaphysik ist.

Die Möglichkeit eines solchen Fortschrittes der Vernunft mit dynamischen Ideen gründet sich darauf, dass in ihnen die Zusammensetzung der eigentlichen Verknüpfung der Wirkung mit ihrer Ursache, oder des Zufälligen mit dem Nothwendigen, nicht eine Verbindung des Gleichartigen seyn darf, wie in der mathematischen Synthesis, sondern Grund und Folge, die Bedingung und das Bedingte, von verschiedener Art seyn können, und so in dem Fortschritte vom Bedingten zur Bedingung, vom Sinnlichen zum Übersinnlichen, als der obersten Bedingung, ein Überschritt nach Grundsätzen geschehen kann.

* * *

Die zwei dynamischen Antinomien sagen weniger, als zur Opposition erfordert wird, z. B. wie zwei particuläre Sätze. Daher beide wahr seyn können.

In den dynamischen Antinomien kann etwas Ungleichartiges zur Bedingung angenommeu werden. — Ingleichen hat man da Etwas, wodurch das Übersinnliche (Gott, worauf der Zweck eigentlich geht) erkannt werden kann, weil ein Gesetz der Freiheit als übersinnlich gegeben ist.

Auf das Übersinnliche in der Welt (die geistige Natur der Seele) und das ausser der Welt (Gott), also Unsterblichkeit und Theologie, ist der Endzweck gerichtet.

Der Metaphysik

drittes Stadium.

Praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen.

Zuvörderst muss man wohl vor Augen haben, dass in dieser ganzen Abhandlung, der vorliegenden akademischen Aufgabe gemäss, die Metaphysik blos als theoretische Wissenschaft, oder, wie man sie sonst nennen kann, als Metaphysik der Natur gemeint sey, mithin der Über-

schritt derselben zum Übersinnlichen nicht ein Schreiten zu einer ganz andern, nämlich moralisch-praktischen Vernunftwissenschaft, welche **Metaphysik der Sitten** genannt werden kann, verstanden werden müsse, indem dieses eine Verirrung in ein ganz anderes Feld (*μεταβασις εις αλλο γενος*) seyn würde, obgleich die letztere auch etwas Übersinnliches, nämlich die Freiheit, aber nicht nach dem, was es seiner Natur nach ist, sondern nach demjenigen, was es in Ansehung des Thuns und Lassens für praktische Principien begründet, zum Gegenstande hat.

Nun ist das Unbedingte nach allen im zweiten Stadium angestellten Untersuchungen in der Natur, d. i. in der Sinnenwelt schlechterdings nicht anzutreffen, ob es gleich nothwendig angenommen werden muss. Von dem Übersinnlichen aber giebt es kein theoretisch-dogmatisches Erkenntniss (*noumenorum non datur scientia*). Also scheint ein praktisch-dogmatischer Überschritt der Metaphysik der Natur sich selbst zu widersprechen, und dieses dritte Stadium derselben unmöglich zu seyn.

Allein wir finden unter den zur Erkenntniss der Natur, auf welche Art es auch sey, gehörigen Begriffen noch einen von der besondern Beschaffenheit, dass wir dadurch nicht, was in dem Object ist, sondern was wir, blos dadurch, dass wir es in ihn legen, uns verständlich machen können, der also eigentlich zwar kein Bestandtheil der Erkenntniss des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnissgrund ist, und zwar der theoretischen, aber in so ferne doch nicht dogmatischen Erkenntniss, und dies ist der Begriff von einer **Zweckmässigkeit** der Natur, welche auch ein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, mithin ein immanenter, nicht transscendenter Begriff ist, wie der von der Structur der Augen und Ohren, von der aber, was Erfahrung betrifft, es kein weiteres Erkenntniss giebt, als, was Epikur ihm zugestand, nämlich dass, nachdem die Natur Augen und Ohren gebildet hat, wir sie zum Sehen und Hören brauchen, nicht aber beweist, dass die **sie** hervorbringende Ursache selbst die

Absicht gehabt habe, diese Structur dem genannten Zwecke gemäss zu bilden, denn diesen kann man nicht wahrnehmen, sondern nur durch Vernünfteln hineintragen, um auch nur eine Zweckmässigkeit an solchen Gegenständen zu erkennen.

Wir haben also einen Begriff von einer Teleologie der Natur, und zwar *a priori*, weil wir sonst ihn nicht in unsre Vorstellung der Objecte derselben hineinlegen, sondern nur aus dieser als empirischer Anschauung herausnehmen dürften, und die Möglichkeit *a priori* einer solchen Vorstellungsart, welche doch noch kein Erkenntniss ist, gründet sich darauf, dass wir in uns selbst ein Vermögen der Verknüpfung nach Zwecken *(nexus finalis)* wahrnehmen.

Obzwar nun also die physisch-theologischen Lehren (von Naturzwecken) niemals dogmatisch seyen, noch weniger den Begriff von einem Endzweck, d. i. dem Unbedingten in der Reihe der Zwecke an die Hand geben können: so bleibt doch der Begriff der Freiheit, so wie er als sinnlich-unbedingte Causalität selbst in der Kosmologie vorkommt, zwar skeptisch angefochten, aber doch unwiderlegt, und mit ihm auch der Begriff von einem Endzweck; ja, dieser gilt in moralisch-praktischer Rücksicht als unumgänglich, ob ihm gleich seine objective Realität, wie überhaupt aller Zweckmässigkeit gegebener oder gedachter Gegenstände, nicht theoretisch-dogmatisch gesichert werden kann.

Dieser Endzweck der reinen praktischen Vernunft ist das höchste Gut, so ferne es in der Welt möglich ist, welches aber nicht blos in dem, was Natur verschaffen kann, nämlich der Glückseligkeit (die grösseste Summe der Lust), sondern was das höchste Erforderniss, nämlich die Bedingung ist, unter der allein die Vernunft sie den vernünftigen Weltwesen zuerkennen kann, nämlich zugleich im sittlich-gesetzmässigsten Verhalten derselben zu suchen ist.

Dieser Gegenstand der Vernunft ist übersinnlich; zu ihm als Endzweck fortzuschreiten, ist Pflicht; dass es also ein Stadium der Metaphysik für diesen Uberschritt und das

Fortschreiten in demselben geben müsse, ist unzweifelhaft. Ohne alle Theorie ist dies aber doch unmöglich, denn der Endzweck ist nicht völlig in unsrer Gewalt, daher müssen wir uns einen theoretischen Begriff von der Quelle, woraus er entspringen kann, machen. Gleichwohl kann eine solche Theorie nicht nach demjenigen, was wir an den Objecten erkennen, sondern allenfalls nach dem, was wir hineinlegen, statt finden, weil der Gegenstand übersinnlich ist. — Also wird diese Theorie nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht statt finden, und der Idee des Endzweckes auch nur eine in dieser Rücksicht hinreichende objective Realität zusichern können.

Was den Begriff des Zweckes betrifft: so ist er jederzeit von uns selbst gemacht, und der des Endzweckes muss *a priori* durch die Vernunft gemacht seyn.

Dieser gemachten Begriffe, oder vielmehr, in theoretischer Rücksicht, transscendenter Ideen sind, wenn man sie nach analytischer Methode aufstellt, drei, das Übersinnliche nämlich, in uns, über uns und nach uns.

1. Die Freiheit, von welcher der Anfang muss gemacht werden, weil wir von diesem Übersinnlichen der Weltwesen allein die Gesetze, unter dem Namen der moralischen, *a priori*, mithin dogmatisch, aber nur in praktischer Absicht, nach welcher der Endzweck allein möglich ist, erkennen, nach denen also die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, zugleich als Autokratie, d. i. als Vermögen angenommen wird, diesen, was die formale Bedingung desselben, die Sittlichkeit, betrifft, unter allen Hindernissen, welche die Einflüsse der Natur auf uns, als Sinnenwesen, verüben mögen, doch als zugleich intelligibile Wesen, noch hier im Erdenleben zu erreichen, d. i. der Glaube an die Tugend, als das Princip, in uns zum höchsten Gut zu gelangen.
2. Gott, das allgenugsame Princip des höchsten Gutes über uns, was, als moralischer Welturheber, unser Unvermögen auch in Ansehung der materialen Bedin-

gung dieses Endzweckes einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit in der Welt ergänzt.

3. Unsterblichkeit, d. i. die Fortdauer unsrer Existenz nach uns, als Erdensöhne, mit den ins Unendliche fortgehenden moralischen und physischen Folgen, die dem moralischen Verhalten derselben angemessen sind.

Eben diese Momente der praktisch-dogmatischen Erkenntniss des Übersinnlichen, nach synthetischer Methode aufgestellt, fangen von dem unbeschränkten Inhaber des höchsten ursprünglichen Gutes an, schreiten zu dem (durch Freiheit) Abgeleiteten in der Sinnenwelt fort, und endigen mit den Folgen dieses objectiven Endzweckes der Menschen in einer künftigen intelligibeln, stehen also in der Ordnung, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit systematisch verbunden da.

Was das Anliegen der menschlichen Vernunft in Bestimmung dieser Begriffe zu einem wirklichen Erkenntniss betrifft: so bedarf es keines Beweises, und die Metaphysik, die gerade darum, nämlich nur um jenem zu genügen, eine nothwendige Nachforschung geworden ist, bedarf wegen ihrer unablässigen Bearbeitung zu diesem Zwecke keiner Rechtfertigung. — Aber hat sie in Ansehung jenes Übersinnlichen, dessen Erkenntniss ihr Endzweck ist, seit der Leibnitz-Wolf'schen Epoche, irgend etwas, und wie viel ausgerichtet, und was kann sie überhaupt ausrichten? Das ist die Frage, welche beantwortet werden soll, wenn sie auf die Erfüllung des Endzweckes, wozu es überhaupt Metaphysik geben soll, gerichtet ist.

Auflösung

der akademischen Aufgabe.

I.

Was für Fortschritte kann die Metaphysik in Ansehung des Übersinnlichen thun?

Durch die Kritik der reinen Vernunft ist hinreichend bewiesen, dass über die Gegenstände der Sinne hinaus es schlechterdings kein theoretisches Erkenntniss, und, weil in diesem Falle Alles *a priori* durch Begriffe erkannt werden müsste, kein theoretisch-dogmatisches Erkenntniss geben könne, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil allen Begriffen irgend eine Anschauung, dadurch ihnen objective Realität verschafft wird, muss untergelegt werden können, alle unsre Anschauung aber sinnlich ist. Das heisst mit andern Worten, wir können von der Natur übersinnlicher Gegenstände, Gottes, unsers eigenen Freiheitsvermögens, und der unsrer Seele (abgesondert vom Körper) gar nichts erkennen, was dieses innere Princip alles dessen, was zum Daseyn dieser Dinge gehört, die Folgen und Wirkungen desselben betrifft, durch welche die Erscheinungen derselben uns auch nur im mindesten Grade erklärlich, und ihr Princip, das Object selbst, für uns erkennbar seyn könnte. (?)

Nun kommt es also nur noch darauf an, ob es nicht dessenungeachtet von diesen übersinnlichen Gegenständen ein praktisch-dogmatisches Erkenntaiss geben könne, welches dann das dritte, und den ganzen Zweck der Metaphysik erfüllende Stadium derselben seyn würde.

In diesem Falle würden wir das übersinnliche Ding nicht nach dem, was es an sich ist, sondern nur, wie wir es zu denken und seine Beschaffenheit anzunehmen haben, um dem praktisch-dogmatischen Object des reinen sittlichen Princips, nämlich dem Endzweck, welcher das höchste Gut ist, für uns selbst angemessen zu seyn. Wir würden

da nicht Nachforschungen über die Natur der Dinge anstellen, die wir uns, und zwar blos zum nothwendigen praktischen Behuf, selbst machen, und die vielleicht ausser unsrer Idee gar nicht existiren, vielleicht nicht seyn können (ob diese gleich sonst keinen Widerspruch enthält), weil wir uns dabei nur ins Überschwängliche verlaufen dürften, sondern nur wissen wollen, was jener Idee gemäss, die uns durch die Vernunft unumgänglich nothwendig gemacht wird, für moralische Grundsätze der Handlungen obliegen, und da würde ein praktisch-dogmatisches Erkennen und Wissen der Beschaffenheit des Gegenstandes, bei völliger Verzichtthuung auf ein theoretisches *(suspensio judicii)* eintreten, von welchem ersteren es fast allein auf den Namen ankommt, mit dem wir diese Modalität unsers Fürwahrhaltens belegen, damit er für eine solche Absicht nicht zu wenig (wie bei dem blossen Meinen), aber doch auch nicht zu viel (wie bei dem Fürwahrscheinlich-annehmen) enthalte, und so dem Skeptiker gewonnen Spiel gebe.

Überredung aber, welche ein Fürwahrhalten ist, von dem man bei sich selbst nicht ausmachen kann, ob es auf blos subjectiven, oder auf objectiven Gründen beruhe, im Gegensatz der blos gefühlten Überzeugung, bei welcher sich das Subject der letztern und ihrer Zulänglichkeit bewusst zu seyn glaubt, ob es zwar dieselbe nicht nennen, mithin nach ihrer Verknüpfung mit dem Object, sich nicht deutlich machen kann, können beide nicht zu Modalitäten des Fürwahrhaltens im dogmatischen Erkenntniss, es mag theoretisch oder praktisch seyn, gezählt werden, weil diese ein Erkenntniss aus Principien seyn soll, die also auch einer deutlichen, verständlichen und mittheilbaren Vorstellung fähig seyn muss.

Die Bedeutung dieses, vom Meinen und Wissen, als eines auf Beurtheilung in theoretischer Absicht gegründeten Fürwahrhaltens, kann nun in den Ausdruck G l a u b e n gelegt werden, worunter eine Annehmung, Voraussetzung (Hypothesis) verstanden wird, die nur darum nothwendig

ist, weil eine objective praktische Regel des Verhaltens, als nothwendig, zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objectes an sich, zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjectiv erkennen.

Ein solcher Glaube ist das Fürwahrhalten eines theoretischen Satzes, z. B. es ist ein Gott, durch praktische Vernunft, und in diesem Falle, als reine praktische Vernunft betrachtet, wo, indem der Endzweck die Zusammenstimmung unsrer Bestrebung zum höchsten Gut, unter einer schlechterdings nothwendigen praktischen, nämlich moralischen Regel steht, deren Effect wir aber uns nicht anders, als unter Voraussetzung der Existenz eines ursprünglichen höchsten Gutes, als möglich denken können, wir dieses in praktischer Absicht anzunehmen, *a priori* genöthigt werden.

So ist für den Theil des Publicums, der nichts mit dem Getreidehandel zu thun hat, das Voraussehen einer schlechten Ernte ein blosses Meinen, nachdem die Dürre den ganzen Frühling hindurch anhaltend gewesen, nach derselben ein Wissen, für den Kaufmann aber, dessen Zweck und Angelegenheit es ist, durch diesen Handel zu gewinnen, ein Glauben, dass sie schlecht ausfallen werde, und er also seine Vorräthe sparen müsse, weil er etwas hierbei zu thun beschliessen muss, indem es in seine Angelegenheit und Geschäfte einschlägt, nur dass die Nothwendigkeit dieser nach Regeln der Klugheit genommenen Entschliessung nur bedingt ist, statt dessen eine solche, die eine sittliche Maxime voraussetzt, auf einem Princip beruht, das schlechterdings nothwendig ist.

Daher hat der Glaube in moralisch-praktischer Rücksicht auch an sich einen moralischen Werth, weil er ein freies Annehmen enthält. Das *Credo* in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — Ich glaube an die

Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem köchsten Gut in der Welt, so ferne es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — Ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut; — dieses *Credo*, sage ich, ist ein freies Fürwahrhalten, ohne welches es auch keinen moralischen Werth haben würde. Es verstattet also keinen Imperativ (kein *crede)*, und der Beweisgrund dieser seiner Richtigkeit, ist kein Beweis von der Wahrheit dieser Sätze, als theoretischer betrachtet, mithin keine objective Belehrung von der Wirklichkeit der Gegenstände derselben, denn die ist in Ansehung des Übersinnlichen unmöglich, sondern nur eine subjectiv-, und zwar praktisch-gültige, und in dieser Absicht hinreichende Belehrung, so zu handeln, als ob wir wüssten, dass diese Gegenstände wirklich wären, welche Vorstellungsart hier auch nicht in technisch-praktischer Absicht als Klugheitslehre (lieber zu viel, als zu wenig anzunehmen) für nothwendig angesehen werden muss, weil sonst der Glaube nicht aufrichtig seyn würde, sondern nur in moralischer Absicht nothwendig ist, um dem, wozu wir so schon von selbst verbunden sind, nämlich der Beförderung des höchsten Gutes in der Welt nachzustreben, noch ein Ergänzungsstück zur Theorie der Möglichkeit desselben, allenfalls durch blosse Vernunftideen hinzuzufügen, indem wir uns jene Objecte, Gott, Freiheit in praktischer Qualität, und Unsterblichkeit, nur der Forderung der moralischen Gesetze an uns zu Folge selbst machen, und ihnen objective Realität freiwillig geben, da wir versichert sind, dass in diesen Ideen kein Widerspruch gefunden werden könne, von der Annahme derselben die Zurückwirkung auf die subjectiven Principien der Moralität und deren Bestärkung, mithin auf das Thun und Lassen selbst wiederum in der Intention moralisch ist.

Aber sollte es nicht auch theoretische Beweise der Wahrheit jener Glaubenslehren geben, von denen sich sagen liesse, dass ihnen zu Folge es wahrscheinlich sey,

dass ein Gott sey, dass ein sittliches, seinem Willen gemässes, und der Idee des höchsten Gutes angemessenes Verhältniss in der Welt angetroffen werde, und dass es ein künftiges Leben für jeden Menschen gebe? — Die Antwort ist, der Ausdruck der Wahrscheinlichkeit ist in dieser Anwendung völlig ungereimt. Denn wahrscheinlich *(probabile)* ist das, was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der grösser ist, als die Hälfte des zureichenden Grundes, also eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen, und so eine Annäheruug zur Gewissheit möglich ist, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren *(verosimile)* auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältniss zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann.

Nun ist aber das Übersinnliche von dem sinnlich Erkennbaren, selbst der Species nach *(toto genere)* unterschieden, weil es über alle uns mögliche Erkenntniss hinaus liegt. Also giebt es gar keinen Weg, durch eben dieselben Fortschritte zu ihm zu gelangen, wodurch wir im Felde des Sinnlichen zur Gewissheit zu kommen hoffen dürfen: also auch keine Annäherung zu dieser, mithin kein Fürwahrhalten, dessen logischer Werth Wahrscheinlichkeit könnte genannt werden.

In theoretischer Rücksicht kommen wir der Uberzeugung vom Daseyn Gottes, dem Daseyn des höchsten Gutes, und dem Bevorstehen eines künftigen Lebens, durch die stärksten Anstrengungen der Vernunft nicht im mindesten näher, denn in die Natur übersinnlicher Gegenstände giebt es für uns gar keine Einsicht. In praktischer Rücksicht aber machen wir uns diese Gegenstände selbst, so wie wir die Idee derselben dem Endzwecke unsrer reinen Vernunft behülflich zu seyn urtheilen, welcher Endzweck, weil er moralisch nothwendig ist, dann freilich wohl die Täuschung bewirken kann, das, was in subjectiver Beziehung, nämlich für den Gebrauch der Freiheit des Menschen

Realität hat, weil es in Handlungen, die dieser ihrem Gesetze gemäss sind, der Erfahrung dargelegt worden, für Erkenntniss der Existenz, des dieser Form gemässen Objectes zu halten.

Nunmehr lässt sich das dritte Stadium der Metaphysik in den Forstchritten der reinen Vernunft zu ihrem Endzweck verzeichnen. — Es macht einen Kreis aus, dessen Grenzlinie in sich selbst zurück kehrt, und so ein Ganzes von Erkenntniss des Übersinnlichen beschliesst, ausser dem nichts von dieser Art weiter ist, und der doch auch Alles befasst, was dem Bedürfnisse dieser Vernunft genügen kann. — Nachdem sie sich nämlich von allem Empirischen, womit sie in den zwei ersten Stadien noch immer verwickelt war, und von den Bedingungen der sinnlichen Anschauung, die ihr die Gegenstände nur in der Erscheinung vorstellten, losgemacht, und sich in den Standpunct der Ideen, woraus sie ihre Gegenstände nach dem, was sie an sich selbst sind, gestellt hat, beschreibt sie ihren Horizont, der von der Freiheit, als übersinnlichem, aber durch den Kanon der Moral erkennbarem Vermögen theoretisch-dogmatisch anhebend, eben dahin auch in praktisch-dogmatischer, d. i. einer auf den Endzweck, das höchste in der Welt zu befördernde Gut gerichteten Absicht zurückkehrt, dessen Möglichkeit durch die Ideen von Gott, Unsterblichkeit, und das von der Sittlichkeit selbst dictirte Vertrauen zum Gelingen dieser Absicht ergänzt, und so diesem Begriffe objective, aber praktische Realität verschafft wird.

Die Sätze: es ist ein Gott, es ist in der Natur der Welt eine ursprüngliche, obzwar unbegreifliche Anlage zur Übereinstimmung mit der moralischen Zweckmässigkeit, es ist endlich in der menschlichen Seele eine solche, welche sie eines nie aufhörenden Fortschreitens zu derselben fähig macht: — diese Sätze selber theoretisch-dogmatiseh beweisen zu wollen, würde so viel seyn, als sich ins Über-

schwängliche zu werfen, ob es zwar, was den zweiten Satz betrifft, die Erläuterung desselben, durch die physische, in der Welt anzutreffende Zweckmässigkeit, die Annehmung jener moralischen sehr befördern kann. Eben dasselbe gilt von der Modalität des Fürwahrhaltens, dem vermeinten Erkennen und Wissen, wobei man vergisst, dass jene Ideen von uns selbst willkührlich gemacht, und nicht von den Objecten abgeleitet sind, mithin zu nichts mehrerm, als dem Annehmen in theoretischer, aber doch auch zur Behauptung der Vernunftmässigkeit dieser Annahme in praktischer Absicht berechtigen.

Hieraus ergiebt sich nun auch die merkwürdige Folge, dass der Fortschritt der Metaphysik in ihrem dritten Stadium, im Felde der Theologie, eben darum, weil er auf den Endzweck geht, der leichteste unter allen ist, und, ob sie sich gleich hier mit dem Übersinnlichen beschäftigt, doch nicht überschwänglich, sondern der gemeinen Menschenvernunft eben so begreiflich wird, als den Philosophen, und dies so sehr, dass die letztern durch die erstere sich zu orientiren genöthigt sind, damit sie sich nicht ins Überschwängliche verlaufen. Diesen Vorzug hat die Philosophie als Weisheitslehre vor ihr als speculativer Wissenschaft von nichts anderm, als dem reinen praktischen Vernunftvermögen, d. i. der Moral, so ferne sie aus dem Begriffe der Freiheit, als einem zwar übersinnlichen, aber praktischen *a priori* erkennbaren Princip abgeleitet worden.

Die Fruchtlosigkeit aller Versuche der Metaphysik, sich in dem, was ihren Endzweck, das Übersinnliche, betrifft, theoretisch-dogmatisch zu erweitern: erstens in Ansehung der Erkenntniss der göttlichen Natur, als dem höchsten ursprünglichen Gut; zweitens der Erkenntniss der Natur einer Welt, in der und durch die das höchste abgeleitete Gut möglich seyn soll; drittens der Erkenntniss der menschlichen Natur, so ferne sie zu dem, diesem Endzwecke angemessenen Fortschreiten, mit der erforderlichen Naturbeschaffenheit angethan ist; — die Fruchtlosigkeit, sage ich, aller darin bis zum Schlusse der Leib-

nitz-Wolf'schen Epoche gemachten, und zugleich das nothwendige Misslingen aller künftig noch anzustellenden Versuche, soll jetzt beweisen, dass auf dem theoretisch-dogmatischen Wege für die Metaphysik zu ihrem Endzweck zu gelangen, kein Heil sey, und dass alle vermeinte Erkenntniss in diesem Felde transscendent, mithin gänzlich leer sey.

Transscendente Theologie.

Die Vernunft will in der Metaphysik von dem Ursprunge aller Dinge, dem Urwesen *(ens originarium)*, und dessen innerer Beschaffenheit sich einen Begriff machen, und fängt subjectiv vom Urbegriffe *(conceptus originarius)* der Dingheit überhaupt *(realitas)*, d. i. von demjenigen an, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn, zum Unterschiede von dem, dessen Begriff ein Nichtseyn vorstellt, nur dass sie, um sich objectiv auch das Unbedingte an diesem Urwesen zu denken, dieses, als das All *(omnitudo)* der Realität enthaltend *(ens realissimum)* vorstellt, und so den Begriff desselben, als des höchsten Wesens, durchgängig bestimmt, welches kein anderer Begriff vermag, und was die Möglichkeit eines solchen Wesens betrifft, wie Leibnitz hinzusetzt, keine Schwierigkeit mache, sie zu beweisen, weil Realitäten als lauter Bejahungen einander nicht widersprechen können, und was denkbar ist, weil sein Begriff sich nicht selbst widerspricht, d. i. Alles, wovon der Begriff möglich, auch ein mögliches Ding sey, wobei doch die Vernunft, durch Kritik geleitet, wohl den Kopf schütteln dürfte.

Wohl indessen der Metaphysik, wenn sie hier nur nicht etwa Begriffe für Sache, und Sache, oder vielmehr den Namen von ihr, für Begriffe nimmt, und sich so gänzlich ins Leere hinein vernünftelt.

Wahr ist es, dass, wenn wir uns *a priori* von einem Dinge überhaupt, also ontologisch, einen Begriff machen

wollen, wir immer zum Urbegriff den Begriff von einem allerrealesten Wesen in Gedanken zum Grunde legen, denn eine Negation, als Bestimmung eines Dinges, ist immer nur abgeleitete Vorstellung, weil man sie als Aufhebung *(remotio)* nicht denken kann, ohne vorher die ihr entgegengesetzte Realität, als etwas, das gesetzt wird *(positio s. reale)*, gedacht zu haben, und so, wenn wir diese subjective Bedingung des Denkens, zur objectiven der Möglichkeit der Sachen selbst machen, alle Negationen blos wie Schranken des Allinbegriffes der Realitäten, mithin alle Dinge, ausser diesem einen ihrer Möglichkeit, nur als von diesem abgeleitet müssen angesehen werden.

Dieses Eine, welches sich die Metaphysik nun, man wundert sich selbst, wie, hingezaubert hat, ist das höchste metaphysische Gut. Es enthält den Stoff zur Erzeugung aller andern möglichen Dinge, wie das Marmorlager zu Bildsäulen von unendlicher Mannigfaltigkeit, welche insgesammt nur durch Einschränkung (Absonderung des Übrigen von einem gewissen Theil des Ganzen, also nur durch Negation) möglich, und so das Böse sich blos als das Formale der Dinge, vom Guten in der Welt unterscheidet, wie die Schatten in dem den ganzen Weltraum durchströmenden Sonnenlicht, und die Weltwesen sind darum nur böse, weil sie nur Theile, und nicht das Ganze ausmachen, sondern zum Theil real, zum Theil negativ sind, bei welcher Zimmerung einer Welt dieser metaphysische Gott (das *realissimum)* gleichwohl sehr in den Verdacht kommt, dass er mit der Welt (ungeachtet aller Protestationen wider den Spinozism), als einem All existirender Wesen, einerlei sey.

Aber auch über alle diese Einwürfe weggesehen, lasset uns nun die vorgeblichen Beweise vom Daseyn eines solchen Wesens, die daher ontologische genannt werden können, der Prüfung unterwerfen.

Der Argumente sind hier nur zwei, und können auch nicht mehr seyn. — Entweder man schliesst aus dem Begriff des allerrealesten Wesens auf das Daseyn desselben,

oder aus dem nothwendigen Daseyn irgend eines Dinges auf einen bestimmten Begriff, den wir uns von ihm zu machen haben.

Das erste Argument schliesst so: ein metaphysisch allervollkommenstes Wesen muss nothwendig existiren, denn wenn es nicht existirte, so würde ihm eine Vollkommenheit, nämlich die Existenz fehlen.

Das zweite schliesst umgekehrt: ein Wesen, das als ein nothwendiges existirt, muss alle Vollkommenheit haben, denn wenn es nicht alle Vollkommenheit (Realität) in sich hätte, so würde es durch seinen Begriff nicht als *a priori* durchgängig bestimmt, mithin nicht als nothwendiges Wesen gedacht werden können.

Der Ungrund des erstern Beweises, in welchem das Daseyn als eine besondere, über den Begriff eines Dinges zu diesem hinzugesetzte Bestimmung gedacht wird, da es doch blos die Setzung des Dinges mit allen seinen Bestimmungen ist, wodurch dieser Begriff also gar nicht erweitert wird, — dieser Ungrund, sage ich, ist so einleuchtend, dass man sich bei diesem Beweise, der überdies als unhaltbar von den Metaphysikern schon aufgegeben zu seyn scheint, nicht aufhalten darf.

Der Schluss des zweiten ist dadurch scheinbarer, dass er die Erweiterung der Erkenntniss nicht durch blosse Begriffe *a priori* versucht, sondern Erfahrung, obzwar nur Erfahrung überhaupt: es existirt etwas, zum Grunde legt, und nun von diesem, weil alle Existenz entweder nothwendig oder zufällig seyn müsse, die letztere aber immer eine Ursache voraussetzt, die nur in einem nicht zufälligen, mithin in einem nothwendigen Wesen ihren vollständigen Grund haben könne, so existire irgend ein Wesen von der letzteren Naturbeschaffenheit.

Da wir nun die Nothwendigkeit der Existenz eines Dinges, wie überhaupt jede Nothwendigkeit, nur so ferne erkennen können, als dadurch, dass wir dessen Daseyn aus Begriffen *a priori* ableiten, der Begriff aber von etwas Existirendem ein Begriff von einem durchgängig bestimm-

ten Dinge ist: so wird der Begriff von einem nothwendigen Wesen ein solcher seyn, der zugleich die durchgängige Bestimmung dieses Dinges enthält. Dergleichen aber haben wir nur einen einzigen, nämlich des allerrealsten Wesens. Also ist das nothwendige Wesen ein Wesen, das alle Realität enthält, es sey als Grund, oder als Inbegriff.

Dies ist ein Fortschritt der Metaphysik durch die Hinterthür. Sie will *a priori* beweisen, und legt doch ein empirisches Datum zum Grunde, welches sie, wie Archimedes seinen festen Punct ausser der Erde (hier aber ist er auf derselben) braucht, um ihren Hebel anzusetzen, und das Erkenntniss bis zum Übersinnlichen zu heben.

Wenn aber, den Satz eingeräumt, dass irgend etwas schlechterdings-nothwendig existire, gleichwohl eben so gewiss ist, dass wir uns schlechterdings keinen Begriff von irgend einem Dinge, das so existire, machen, und also dieses, als ein solches, nach seiner Naturbeschaffenheit ganz und gar nicht bestimmen können (denn die analytischen Prädicate, d. i. die, welche mit dem Begriffe der Nothwendigkeit einerlei sind, z. B. die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, auch sogar die Einfachheit der Substanz, sind keine Bestimmungen, daher auch die Einheit eines solchen Wesens gar nicht bewiesen werden kann) — wenn es, sage ich, mit dem Versuche, sich einen Begriff davon zu machen, so schlecht bestellt ist, so bleibt der Begriff von diesem metaphysischen Gott immer ein leerer Begriff.

Nun ist es schlechterdings unmöglich, einen Begriff von einem Wesen bestimmt anzugeben, welches von solcher Natur sey, dass ein Widerspruch entspränge, wenn ich es in Gedanken aufhebe, gesetzt auch, ich nähme es als das All der Realität an. Denn ein Widerspruch findet in einem Urtheile nur alsdann statt, wenn ich ein Prädicat in einem Urtheile aufhebe, und doch eines im Begriffe des Subjectes übrig behalte, was mit diesem identisch ist, niemals aber, wenn ich das Ding sammt allen seinen Prädicaten aufhebe, und z. B. sage: es ist kein allerrealstes Wesen.

Also können wir uns von einem absolut-nothwendigen Dinge, als einem solchen, schlechterdings keinen Begriff machen (wovon der Grund der ist, dass es ein blosser Modalitätsbegriff ist, der nicht als Dinges-Beschaffenheit, sondern nur die Verknüpfung der Vorstellung von ihm mit dem Erkenntnissvermögen, die Beziehung auf das Object enthält). Also können wir aus seiner vorausgesetzten Existenz nicht im mindesten auf Bestimmungen schliessen, die unsre Erkenntniss desselben über die Vorstellung seiner nothwendigen Existenz erweitern, und also *eine* Art von Theologie begründen könnten.

Also sinkt der von Einigen sogenannte kosmologische, aber doch transscendentale Beweis (weil er doch eine existirende Welt annimmt), der gleichwohl, da er, weil aus der Beschaffenheit einer Welt nichts geschlossen werden will, sondern nur aus der Voraussetzung des Begriffes von einem nothwendigen Wesen, also einem reinen Vernunftbegriffe *a priori*, zur Ontologie gezählt werden kann, so wie der vorige, in sein Nichts zurück.

Überschritt der Metaphysik zum Übersinnlichen, nach der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Die erste Stufe des Überschrittes der Metaphysik zum Übersinnlichen, das der Natur als die oberste Bedingung zu allem Bedingten derselben zum Grunde liegt, also in der Theorie zum Grunde gelegt wird, ist die zur Theologie, d. i. zur Erkenntniss Gottes, obzwar nur nach der Analogie des Begriffes von demselben mit dem eines verständigen Wesens, als eines von der Welt wesentlich unterschiedenen Urgrundes aller Dinge, welche Theorie selber nicht in theoretisch- sondern blos praktisch-dogmatischer, mithin subjectiv-moralischer Absicht aus der Vernunft hervorgeht, d. i. nicht um die Sittlichkeit ihren Gesetzen, und selbst ihrem Endzwecke nach zu begründen, denn diese wird hier vielmehr, als für sich selbst bestehend, zum Grunde ge-

legt, sondern um dieser Idee vom höchsten in einer Welt möglichen Gut, welches objectiv und theoretisch betrachtet, über unser Vermögen hinausliegt, in Beziehung auf dasselbe, mithin in praktischer Absicht, Realität zur verschaffen, wozu die blosse Möglichkeit, sich ein solches Wesen zu denken, hinreichend, und zugleich ein Uberschritt zu diesem Ubersinnlichen, ein Erkenntniss desselben aber nur in praktisch-dogmatischer Rücksicht möglich wird.

Dies ist nun ein Argument, das Daseyn Gottes, als eines moralischen Wesens, für die Vernunft des Menschen, so ferne sie moralisch praktisch ist, d. i. zur Annehmung desselben, hinreichend zu beweisen, und eine Theorie des Ubersinnlichen, aber nur als praktisch-dogmatischen Uberschritt zu demselben zu begründen, also eigentlich nicht ein Beweis von seinem Daseyn schlechthin *(simpliciter)*, sondern nur in gewisser Rücksicht *(sesundum quid)*, nämlich auf den Endzweck, den der moralische Mensch hat, und haben soll, bezogen, mithin blos der Vernunftmässigkeit, ein solches anzunehmen, wo dann der Mensch befugt ist, einer Idee, die er, moralischen Principien gemäss, sich selbst macht, gleich als ob er sie von einem gegebenen Gegenstande hergenommen, auf seine Entschliessungen Einfluss zu verstatten.

Freilich ist auf solche Art Theologie nicht Theosophie, d. i. Erkenntniss der göttlichen Natur, welche unerreichbar ist, aber doch des uerforschlichen Bestimmungsgrundes unseres Willens, den wir in uns allein zu seinen Endzwecken nicht zureichend finden, und ihn daher in einem Andern, dem höchsten Wesen, über uns annehmen, um dem letztern zur Befolgung dessen, was die praktische Vernunft ihm vorschreibt, die der Theorie annoch mangelnde Ergänzung, durch die Idee einer übersinnlichen Natur zu verschaffen.

Das moralische Argument würde also *argumentum κατ̕ ἀνθρωπιαν* heissen können, gültig für Menschen, als vernünftige Weltwesen überhaupt, und nicht blos für dieses oder jenes Menschen zufällig angenommene Denkungsart,

und vom theoretisch-dogmatischen κατ' ἀληθειαν, welches mehr für gewiss behauptet, als der Mensch wohl wissen kann, unterschieden werden müssen.

II.

Vermeinte theoretisch-dogmatische Fortschritte in der moralischen Theologie, während der Leibnitz-Wolfschen Epoche.

Es ist zwar für diese Stufe des Fortschrittes der Metaphysik von gedachter Philosophie, keine besondere Abtheilung gemacht, sondern sie vielmehr der Theologie, im Capitel vom Endzweck der Schöpfung angehängt worden, aber sie ist doch in der darüber gegebenen Erklärung, dass dieser Endzweck die Ehre Gottes sey, enthalten, wodurch nichts andres verstanden werden kann, als dass in der wirklichen Welt eine solche Zweckverbindung sey, die, im Ganzen genommen, das höchste in einer Welt mögliche Gut, mithin die teleologische oberste Bedingung des Daseyns derselben enthalte, und einer Gottheit, als moralischen Urhebers, würdig sey.

Es ist aber, wenn gleich nicht die ganze, doch die oberste Bedingung der Weltvollkommenheit, die Moralität der vernünftigen Weltwesen, welche wiederum auf dem Begriffe der Freiheit, deren, als unbedingter Selbstthätigkeit, diese sich wiederum selbst bewusst seyn müssen, um moralisch gut seyn zu können, unter deren Voraussetzung aber es schlechterdings unmöglich ist, sie als durch Schöpfung, also durch den Willen eines Andern entstandene Wesen, theoretisch nach dieser ihrer Zweckmässigkeit zu erkennen, so wie man diese wohl an vernunftlosen Naturwesen einer von der Welt unterschiedenen Ursache zuschreiben, und diese sich also mit physisch-teleologischer Vollkommenheit unendlich mannigfaltig versehen vorstellen kann, dagegen die moralisch-teleologische, die auf den

Menschen selbst ursprünglich gegründet seyn muss, nicht die Wirkung, also auch nicht der Zweck seyn kann, den ein Anderer zu bewirken sich anmaassen könne.

Obgleich nun der Mensch in theoretisch-dogmatischer Rücksicht die Möglichkeit des Endzweckes, danach er streben soll, den er aber nicht ganz in seiner Gewalt hat, sich gar nicht begreiflich machen kann, indem, wenn er dessen Beförderung in Ansehung des Physischen einer solchen Theologie zum Grunde legt, er die Moralität, welche doch das Vornehmste in diesem Endzweck ist, aufhebt. Gründet er aber Alles, worin er den Endzweck setzt, aufs Moralische, wobei er die Verbindung mit dem Physischen, was gleichwohl vom Begriffe des höchsten Gutes, als seinem Endzweck, nicht getrennt werden kann, die Ergänzung seines Unvermögens zu Darstellung desselben vermisst: so bleibt ihm doch ein praktisch-dogmatisches Princip des Überschrittes zu diesem Ideal der Weltvollkommenheit übrig, nämlich ungeachtet des Einwurfes, den der Lauf der Welt als Erscheinung gegen jenen Fortschritt in den Weg legt, doch in ihr, als Object an sich selbst, eine solche moralisch-teleologische Verknüpfung, die auf den Endzweck, als das übersinnliche Ziel seiner praktischen Vernunft, das höchste Gut, nach einer für ihn unbegreiflichen Ordnung der Natur hinausgeht, anzunehmen.

Dass die Welt im Ganzen immer zum Bessern fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet, und so nach diesem Princip sich eine Theorie macht, der er zwar in dieser Absicht nichts weiter als die Denkbarkeit unterlegen kann, welches in theoretischer Rücksicht, die objective Realität dieses Ideales darzuthun, bei weitem nicht hinreichend ist, in moralisch-praktischer aber der Vernunft völlig Genüge thut.

Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben *(mundus noumenon)*, nämlich dem

höchsten abgeleiteten Gut, das ist, in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirklich, d. i. man kann und soll die Welt nach der Analogie, mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen lässt (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung), *a priori*, als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammen anzutreffen annehmen, um der Idee des höchsten Gutes nachzustreben, welches, als ein moralisches Product, den Menschen selbst als Urheber (so weit es in seinem Vermögen ist) auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äusseren Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu seyn, in theoretischer Rücksicht, nicht wie es die Leibnitz-Wolf'sche Philosophie vermeint, ein haltbarer, sondern überschwänglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller, und durch die praktische Vernunft für unsere Pflicht sanctionirter Begriff ist.

III.

Vermeinter theoretisch-dogmatischer Fortschritt der Metaphysik in der Psychologie, während der Leibnitz-Wolf'schen Epoche.

Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr, und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntniss des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, so ferne er sich als Gegenstand des innern Sinnes kennt. Er ist sich selbst aber auch als Gegenstand seiner äusseren Sinne bewusst, d. h. er hat einen Körper, mit dem der Gegenstand des innern Sinnes verbunden, die Seele des Menschen heisst.

Dass er nicht ganz und gar blos Körper sey, lässt sich, wenn diese Erscheinung als Sache an sich selbst betrachtet wird, strenge beweisen, weil die Einheit des Bewusstseyns, die in jedem Erkenntniss (mithin auch in dem seiner selbst) nothwendig angetroffen werden muss, es unmöglich macht, dass Vorstellungen, unter viele Subjecte vertheilt, Einheit des Gedankens ausmachen sollten; daher kann der Materialism nie zum Erklärungsprincip der Natur unserer Seele gebraucht werden.

Betrachten wir aber Körper sowohl als Seele nur als Phänomene, welches, da beide Gegenstände der Sinne sind, nicht unmöglich ist, und bedenken, dass das Noumenon, was jener Erscheinung zum Grunde liegt, d. i. der äussere Gegenstand, als Ding an sich selbst, vielleicht ein einfaches Wesen seyn möge. * — —

Über diese Schwierigkeit aber weggesehen, d. i. wenn auch Seele und Körper als zwei specifisch verschiedene Substanzen, deren Gemeinschaft den Menschen ausmacht, angenommen werden, bleibt es für alle Philosophie, vornämlich für die Metaphysik, unmöglich auszumachen, was und wie viel die Seele, und was oder wie viel der Körper selbst zu den Vorstellungen des innern Sinnes beitrage, ja ob nicht vielleicht, wenn eine dieser Substanzen von der andern geschieden wäre, die Seele schlechterdings alle Art Vorstellungen (Anschauen, Empfinden und Denken) einbüssen würde.

Also ist es schlechterdings unmöglich zu wissen, ob nach dem Tode des Menschen, wo seine Materie zerstreut wird, die Seele, wenn gleich ihre Substanz übrig bleibt, zu leben, d. i. zu denken und zu wollen fortfahren könne, d. i. ob sie ein Geist sey (denn unter diesem Worte versteht man ein Wesen, das auch ohne Körper sich seiner und seiner Vorstellungen bewusst seyn kann), oder nicht.

Die Leibnitz-Wolf'sche Metaphysik hat uns zwar hierüber theoretisch-dogmatisch viel vordemonstrirt, d. i.

* Hier ist im Manuscript eine leere Stelle geblieben.

nicht allein das künftige Leben der Seele, sondern sogar die Unmöglichkeit, es durch den Tod des Menschen zu verlieren, d. i. die Unsterblichkeit derselben zu beweisen vorgegeben, aber Niemanden überzeugen können; vielmehr lässt sich *a priori* einsehen, dass ein solcher Beweis ganz unmöglich sey, weil innere Erfahrung allein es ist, wodurch wir uns selbst kennen, alle Erfahrung aber nur im Leben, d. i. wenn Seele und Körper noch verbunden sind, angestellt werden kann, mithin, was wir nach dem Tode seyn und vermögen werden, schlechterdings nicht wissen, der Seele abgesonderte Natur also gar nicht erkennen können, man müsste denn etwa den Versuch zu machen sich getrauen, die Seele noch im Leben ausser den Körper zu versetzen, welcher ungefähr dem Versuche ähnlich seyn würde, den Jemand mit geschlossenen Augen vor dem Spiegel zu machen gedachte, und auf Befragen, was er hiermit wolle, antwortete: ich wollte nur wissen, wie ich aussehe, wenn ich schlafe.

In moralischer Rücksicht aber haben wir hinreichenden Grund, ein Leben des Menschen nach dem Tode (dem Ende seines Erdenlebens) selbst für die Ewigkeit, folglich Unsterblichkeit der Seele anzunehmen, und diese Lehre ist ein praktisch-dogmatischer Überschritt zum Übersinnlichen, d. i. demjenigen, was blosse Idee ist, und kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann, gleichwohl aber objective, aber nur in praktischer Rücksicht gültige Realität hat. Die Fortstrebung zum höchsten Gut, als Endzweck, treibt zur Annehmung einer Dauer an, die jener ihrer Unendlichkeit proportionirt ist, und ergänzt unvermerkt den Mangel der theoretischen Beweise, so dass der Metaphysiker die Unzulänglichkeit seiner Theorie nicht fühlt, weil ihm in Geheim die moralische Einwirkung den Mangel seiner, vermeintlich aus der Natur der Dinge gezogenen Erkenntniss, welche in diesem Fall unmöglich ist, nicht wahrnehmen lässt.

Dies sind nun die drei Stufen des Überschrittes der Metaphysik zum Übersinnlichen, das ihren eigentlichen Endzweck ausmacht. Es war vergebliche Mühe, die sie sich von jeher gegeben hat, diesen auf dem Wege der Speculation und der theoretischen Erkenntniss zu erreichen, und so wurde jene Wissenschaft das durchlöcherte Fass der Danaiden. Allererst nachdem die moralischen Gesetze das Übersinnliche im Menschen, die Freiheit, deren Möglichkeit keine Vernunft erklären, ihre Realität aber in jenen praktisch-dogmatischen Lehren beweisen kann, entschleiert haben: so hat die Vernunft gerechten Anspruch auf Erkenntniss des Übersinnlichen, aber nur mit Einschränkung auf den Gebrauch in der letzten Rücksicht gemacht, da sich dann eine gewisse Organisation der reinen praktischen Vernunft zeigt, wo erstlich das Subject der allgemeinen Gesetzgebung, als Welturheber, zweitens das Object des Willens der Weltwesen, als ihres jenem gemässen Endzweckes, drittens der Zustand der letztern, in welchem sie allein der Erreichung desselben fähig sind, in praktischer Absicht selbstgemachte Ideen sind, welche aber ja nicht in theoretischer aufgestellt werden müssen, weil sie sonst aus der Theologie, Theosophie, aus der moralischen Teleologie, Mystik, und aus der Psychologie eine Pneumatik machen, und so Dinge, von denen wir doch etwas in praktischer Absicht zum Erkenntniss benutzen könnten, ins Überschwängliche hin verlegen, wo sie für unsere Vernunft ganz unzugänglich sind und bleiben.

Die Metaphysik ist hierbei selbst nur die Idee einer Wissenschaft als Systems, welches nach Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll, wozu nunmehr der Bauzeug zusammt der Verzeichnung vorhanden ist: ein Ganzes, das gleich der reinen Logik keiner Vermehrung weder bedürftig noch fähig ist, welches auch beständig bewohnt und im baulichen Wesen erhalten werden muss, wenn nicht Spinnen und Waldgeister, die nie ermangeln werden, hier Platz zu suchen, sich

darin einnisteln, und es für die Vernunft unbewohnbar machen sollen.

Dieser Bau ist auch nicht weitläufig, dürfte aber der Eleganz halber, die gerade in ihrer Präcision, unbeschadet der Klarheit, besteht, die Vereinigung der Versuche und des Urtheiles verschiedener Künstler nöthig haben, um sie, als ewig und unwandelbar zu Stande zu bringen, und so wäre die Aufgabe der Königlichen Akademie, die Fortschritte der Metaphysik nicht blos zu zählen, sondern auch das zurückgelegte Stadium auszumessen, in der neuern kritischen Epoche völlig aufgelöst.

Anhang

zur Übersicht des Ganzen.

Wenn ein System so beschaffen ist, dass erstlich ein jedes Princip in demselben für sich erweislich ist, zweitens, dass, wenn man ja seiner Richtigkeit wegen besorgt wäre, es doch auch als blosse Hypothese unumgänglich auf alle übrige Principien desselben, als Folgerungen führt: so kann gar nichts mehr verlangt werden, um seine Wahrheit anzuerkennen.

Nun ist es mit der Metaphysik wirklich so bewandt, wenn die Vernunftkritik auf alle ihre Schritte sorgfältig Acht hat, und wohin sie zuletzt führen, in Betrachtung zieht. Es sind nämlich zwei Angeln, um welche sie sich dreht: erstlich, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, welche in Ansehung der theoretischen Principien aufs Übersinnliche, aber für uns Unerkennbare blos hinweist, indessen dass sie auf ihrem Wege zu diesem Ziel, wo sie es mit der Erkenntniss *a priori* der Gegenstände der Sinne zu thun hat, theoretisch-dogmatisch ist; zweitens, die Lehre von der Realität des Freiheitsbegriffes, als Begriffes eines erkennbaren Übersinnlichen, wobei die Metaphysik doch nur praktisch-dogmatisch ist. Beide

Angeln aber sind gleichsam in dem Pfosten des Vernunftbegriffes von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneter Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll, der eine Antinomie der reinen Vernunft, durch Verwechselung der Erscheinungen mit den Dingen an sich selbst bewirkt, und in dieser Dialektik selbst Anleitung zum Übergange vom Sinnlichen zum Übersinnlichen enthält.

Beilagen.

No. I.

Der Anfang dieser Schrift

nach

Maassgabe der dritten Handschrift.

Einleitung.

Die Aufgabe der K. Ak. d. Wiss. enthält stillschweigend zwei Fragen in sich:

1. ob die Metaphysik von jeher, bis unmittelbar nach Leibnitz's und Wolf's Zeit, überhaupt nur einen Schritt in dem, was ihren eigentlichen Zweck, und den Grund ihrer Existenz ausmacht, gethan habe; denn nur wenn dieses geschehen ist, kann man nach den weitern Fortschritten fragen, die sie seit einem gewissen Zeitpuncte gemacht haben möchte? Die
2. Frage ist: ob die vermeintlichen Fortschritte derselben reell sind?

Das, was man Metaphysik nennt (denn ich enthalte mich noch einer bestimmten Definition derselben), muss freilich, zu welcher Zeit es wolle, nachdem für sie ein Name gefunden worden, in irgend einem Besitze gewesen seyn. Aber nur derjenige Besitz, den man durch Bearbeitung derselben beabsichtigte, der, so ihren Zweck ausmacht, nicht der Besitz der Mittel, die man zum Behuf

des letztern zusammenbrachte, ist derjenige, von dem jetzt verlangt wird Rechnung abzulegen, wenn die Akademie fragt: ob diese Wissenschaft reelle Fortschritte gemacht habe.

Die Metaphysik enthält in einem ihrer Theile (der Ontologie) Elemente der menschlichen Erkenntniss *a priori*, sowohl in Begriffen als Grundsätzen, und muss, ihrer Absicht nach, solche enthalten; allein der bei weitem grösste Theil derselben findet seine Anwendung in den Gegenständen möglicher Erfahrung, z. B. der Begriff einer Ursache und der Grundsatz des Verhältnisses aller Veränderung zu derselben. Aber zum Behuf der Erkenntniss solcher Erfahrungsgegenstände ist nie eine Metaphysik unternommen worden, worin jene Principien mühsam auseinander gesetzt, und dennoch oft so unglücklich aus Gründen *a priori* bewiesen werden, dass, wenn das unvermeidliche Verfahren des Verstandes nach derselben, so oft wir Erfahrung anstellen, und die continuirliche Bestätigung durch diese letztere nicht das Beste thäte, es mit der Überzeugung von diesem Princip durch Vernunftbeweise nur schlecht würde ausgesehen haben. Man hat sich dieser Principien in der Physik (wenn man darunter, in ihrer allgemeinsten Bedeutung genommen, die Wissenschaft der Vernunfterkenntniss aller Gegenstände möglicher Erfahrung versteht) jederzeit so bedient, als ob sie in ihren (der Physik) Umfang mit gehörten, ohne sie darum, weil sie Principien *a priori* sind, abzusondern und eine besondere Wissenschaft für sie zu errichten, weil doch der Zweck, den man mit ihnen hatte, nur auf Erfahrungsgegenstände ging, in Beziehung auf welche sie uns auch allein verständlich gemacht werden könnten, dieses aber nicht der eigentliche Zweck der Metaphysik war. Es wäre also in Absicht auf diesen Gebrauch der Vernunft niemals auf eine Metaphysik als abgesonderte Wissenschaft gesonnen worden, wenn die Vernunft hierzu nicht ein höheres Interesse bei sich gefunden hätte, wozu die Aufsuchung und systematische Verbindung aller Elementarbegriffe und Grundsätze, die *a*

priori unserm Erkenntniss der Gegenstände der Erfahrung zum Grunde liegen, nur die Zurüstung war.

Der alte Name dieser Wissenschaft *μετα τα φυσικα* giebt schon eine Anzeige auf die Gattung von Erkenntniss, worauf die Absicht mit derselben gerichtet war. Man will vermittelst ihrer über alle Gegenstände möglicher Erfahrung *(trans physicam)* hinausgehen, um, wo möglich, das zu erkennen, was schlechterdings kein Gegenstand derselben seyn kann, und die Definition der Metaphysik, nach der Absicht, die den Grund der Bewerbung und eine dergleichen Wissenschaft enthält, würde also seyn: sie ist eine Wissenschaft vom Erkenntnisse des Sinnlichen, zu dem des Übersinnlichen fortzuschreiten (hier nämlich verstehe ich durch das Sinnliche nichts weiter, als das, was Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Dass alles Sinnliche blos Erscheinung und nicht das Object der Vorstellung an sich selbst sey, wird nachher bewiesen werden). Weil dieses nun nicht durch empirische Erkenntnissgründe geschehen kann, so wird die Metaphysik Principien *a priori* enthalten und, obgleich die Mathematik deren auch hat, gleichwohl aber immer nur solche, welche auf Gegenstände möglicher sinnlichen Anschauung gehen, mit der man aber zum Übersinnlichen nicht hinaus kommen kann, so wird die Metaphysik doch von ihr dadurch unterschieden, dass sie als eine philosophische Wissenschaft, die ein Inbegriff der Vernunfterkenntniss aus Begriffen *a priori* ist (ohne die Construction derselben), ausgezeichnet wird. Weil endlich zur Erweiterung der Erkenntniss über die Grenze des Sinnlichen hinaus zuvor eine vollständige Kenntniss aller Principien *a priori*, die auch aufs Sinnliche angewandt werden, erfordert wird, so muss die Metaphysik, wenn man sie nicht so wohl nach ihrem Zweck, sondern vielmehr nach den Mitteln zu einem Erkenntnisse überhaupt durch Principien *a priori* zu gelangen, d. i. nach der blossen Form ihres Verfahrens erklären will, als das System aller reinen Vernunfterkenntniss der Dinge durch Begriffe definirt werden.

Nun kann mit der grössten Gewissheit dargethan werden, dass bis auf Leibnitz's und Wolf's Zeit, diese selbst mit eingeschlossen, die Metaphysik in Ansehung jenes ihres wesentlichen Zwecks nicht die mindeste Erwerbung gemacht hat, nicht einmal die von dem blossen Begriffe irgend eines übersinnlichen Objects, so dass sie zugleich die Realität dieses Begriffs theoretisch hat beweisen können, welches der kleinst-mögliche Fortschritt zum Übersinnlichen gewesen seyn würde; wo doch immer noch das Erkenntniss dieses über alle mögliche Erfahrung hinaus gesetzten Objects gemangelt haben würde und da, wenn auch die Transscendental-Philosophie in Ansehung ihrer Begriffe *a priori*, die für Erfahrungsgegenstände gelten, hier oder da einige Erweiterung bekommen hätte, diese noch nicht die von der Metaphysik beabsichtigte seyn würde: so kann man mit Recht behaupten, dass diese Wissenschaft bis zu jenem Zeitpuncte noch gar keine Fortschritte zu ihrer eigenen Bestimmung gethan habe.

Wir wissen also, nach welchen Fortschritten der Metaphysik gefragt werde, um welche es ihr eigentlich zu thun sey, und können die Erkenntniss *a priori*, deren Erwägung nur zum Mittel dient, und die den Zweck dieser Wissenschaft nicht ausmacht, diejenige nämlich, welche obzwar *a priori* gegründet, doch für ihre Begriffe die Gegenstände in der Erfahrung finden kann, von der, die den Zweck ausmacht, unterscheiden, deren Object nämlich über alle Erfahrungsgrenze hinaus liegt, und zu der die Metaphysik, von der erstern anhebend, nicht so wohl fortschreitet, als vielmehr, da sie durch eine unermessliche Kluft von ihr abgesondert ist, zu ihr überschreiten will. Aristoteles hielt sich mit seinen Kategorien fast allein an der erstern, Plato mit seinen Ideen strebte zu der letztern Erkenntniss. Aber nach dieser vorläufigen Erwägung der Materie, womit sich die Metaphysik beschäftigt, muss auch die Form, nach der sie verfahren soll, in Betrachtung gezogen werden.

Die zweite Forderung nämlich, welche in der Aufgabe der K. Akad. stillschweigend enthalten ist, will, man solle beweisen: dass die Fortschritte, welche gethan zu haben die Metaphysik sich rühmen mag, reell seyen. Eine harte Forderung, die allein die zahlreichen vermeintlichen Eroberer in diesem Felde in Verlegenheit setzen muss, wenn sie solche begreifen und beherzigen wollen.

Was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntniss *a priori* betrifft, die ihre Gegenstände in der Erfahrung finden können, ingleichen die Grundsätze, durch welche diese unter jene Begriffe subsumirt werden, so kann die Erfahrung selbst zum Beweise ihrer Realität dienen, ob man gleich die Möglichkeit nicht einsieht, wie sie, ohne von der Erfahrung abgeleitet zu seyn, mithin *a priori*, im reinen Verstande ihren Ursprung haben können: z. B. der Begriff einer Substanz und der Satz, dass in allen Veränderungen die Substanz beharre und nur die Accidenzen entstehen oder vergehen. Dass dieser Schritt der Metaphysik reell und nicht blos eingebildet sey, nimmt der Physiker ohne Bedenken an; denn er braucht ihn mit dem besten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, sicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden, nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, ob er ihn gleich so, wie er im Verstande *a priori* anzutreffen ist, auch nicht beweisen kann, sondern weil er ein diesem unentbehrlicher Leitfaden ist, um solche Erfahrung anzustellen.

Allein das, warum es der Metaphysik eigentlich zu thun ist, nämlich für den Begriff von dem, was über das Feld möglicher Erfahrung hinausliegt und für die Erweiterung der Erkenntniss durch einen solchen Begriff, ob diese nämlich reell sey, einen Probierstein zu finden, daran möchte der waghälsige Metaphysiker beinahe verzweifeln, wenn er nur diese Forderung versteht, die an ihn gemacht wird. Denn wenn er über seinen Begriff, durch den er Objecte blos denken, durch keine mögliche Erfahrung aber belegen kann, fortschreitet, und dieser Gedanke nur möglich ist,

welches er dadurch erreicht, dass er ihn so fasst, dass er sich in ihm nicht selbst widerspreche; so mag er sich Gegenstände denken, wie er will, er ist sicher, dass er auf keine Erfahrung stossen kann, die ihn widerlege, weil er sich einen Gegenstand, z. B. einen Geist, gerade mit einer solchen Bestimmung gedacht hat, mit der er schlechterdings kein Gegenstand der Erfahrung seyn kann. Denn dass keine einzige Erfahrung diese seine Idee bestätigt, kann ihm nicht im mindesten Abbruch thun, weil er ein Ding nach Bestimmungen denken wollte, die es über alle Erfahrungsgrenze hinaussetzen. Also können solche Begriffe ganz leer und folglich die Sätze, welche Gegenstände derselben als wirklich annehmen, ganz irrig seyn, und es ist doch kein Probierstein da, diesen Irrthum zu entdecken.

Selbst der Begriff des Übersinnlichen, an welchem die Vernunft ein solches Interesse nimmt, dass darum Metaphysik, wenigstens als Versuch, überhaupt existirt, jederzeit gewesen ist, und fernerhin seyn wird; dieser Begriff, ob er objective Realität habe oder blosse Erdichtung sey, lässt sich auf dem theoretischen Wege aus derselben Ursache durch keinen Probierstein direct ausmachen. Denn Widerspruch ist zwar in ihm nicht anzutreffen, aber, ob nicht Alles, was ist und seyn kann, auch Gegenstand möglicher Erfahrung sey, mithin der Begriff des Übersinnlichen überhaupt nicht völlig leer und der vermeinte Fortschritt vom Sinnlichen zum Übersinnlichen also nicht weit davon entfernt sey, für reell gehalten werden zu dürfen, lässt sich direct durch keine Probe, die wir mit ihm anstellen mögen, beweisen oder widerlegen.

Ehe aber noch die Metaphysik bis dahin gekommen ist, diesen Unterschied zu machen, hat sie Ideen, die lediglich das Übersinnliche zum Gegenstande haben können, mit Begriffen *a priori*, denen doch die Erfahrungsgegenstände angemessen sind, im Gemenge genommen, indem es ihr gar nicht in Gedanken kam, dass der Ursprung derselben von andern reinen Begriffen *a priori* verschieden seyn könne; dadurch es denn geschehen ist, welches in der Ge-

schichte der Verirrungen der menschlichen Vernunft besonders merkwürdig ist, dass, da diese sich vermögend fühlt, von Dingen der Natur und überhaupt von dem, was Gegenstand möglicher Erfahrung seyn kann (nicht blos in der Naturwissenschaft, sondern auch in der Mathematik), einen grossen Umfang von Erkenntnissen *a priori* zu erwerben, und die Realität dieser Fortschritte durch die That bewiesen hat, sie gar nicht absehen kann, warum es ihr nicht noch weiter mit ihren Begriffen *a priori* gelingen könne, nämlich bis zu Dingen oder Eigenschaften derselben, die nicht zu Gegenständen der Erfahrung gehören, glücklich durchzudringen. Sie musste nothwendig die Begriffe aus beiden Feldern für Begriffe von einerlei Art halten, weil sie ihrem Ursprunge nach so ferne wirklich gleichartig sind, dass beide *a priori* in unserm Erkenntnissvermögen gegründet, nicht aus der Erfahrung geschöpft sind, und also zu gleicher Erwartung eines reellen Besitzes und Erweiterung desselben berechtigt zu seyn schienen.

Allein ein anderes sonderbares Phänomen musste die auf dem Polster ihres vermeintlich durch Ideen über alle Grenzen möglicher Erfahrung erweiterten Wissens schlummernde Vernunft endlich aufschrecken, und das ist die Entdeckung, dass zwar die Sätze *a priori*, die sich auf die letztere einschränken, nicht allein wohl zusammenstimmen, sondern gar ein System der Naturerkenntniss *a priori* ausmachen, jene dagegen, welche die Erfahrungsgrenze überschreiten, ob sie zwar eines ähnlichen Ursprungs zu seyn scheinen, theils unter sich, theils mit denen, welche auf die Naturerkenntniss gerichtet sind, in Widerstreit kommen und sich unter einander aufzureiben, hiermit aber der Vernunft im theoretischen Felde alles Zutrauen zu rauben, und einen unbegrenzten Skepticism einzuführen scheinen.

Wider dieses Unheil giebt es nun kein Mittel, als dass die reine Vernunft selbst, d. i. das Vermögen überhaupt *a priori* etwas zu erkennen, einer genauen und ausführlichen Kritik unterworfen werde, und zwar so, dass die Möglichkeit einer reellen Erweiterung der Erkenntniss durch die-

selbe in Ansehung des Sinnlichen und eben dieselbe, oder auch, wenn sie hier nicht möglich seyn sollte, die Begrenzung derselben in Ansehung des Übersinnlichen eingesehen, und, was das letztere als den Zweck der Metaphysik betrifft, dieser der Besitz, dessen sie fähig ist, nicht durch gerade Beweise, die so oft trüglich befunden worden, sondern durch Deduction der Rechtsame der Vernunft zu Bestimmungen *a priori* gesichert werde. Mathematik und Naturwissenshaft, so ferne sie reine Erkenntniss der Vernunft enthalten, bedürfen keiner Kritik der menschlichen Vernunft überhaupt. Denn der Probierstein der Wahrheit ihrer Sätze liegt in ihnen selbst, weil ihre Begriffe nur so weit gehen, als die ihnen correspondirenden Gegenstände gegeben werden können, anstatt dass sie in der Metaphysik zu einem Gebrauche bestimmt sind, der diese Grenze überschreiten und sich auf Gegenstände erstrecken soll, die gar nicht, oder wenigstens nicht in der Maasse, als der intendirte Gebrauch des Begriffs es fordert, d. i. ihm angemessen gegeben werden können.

Abhandlung.

Die Metaphysik zeichnet sich unter allen Wissenschaften dadurch ganz besonders aus, dass sie die einzige ist, die ganz vollständig dargestellt werden kann; so dass für die Nachkommenschaft nichts übrig bleibt hinzu zu setzen und sie ihrem Inhalte nach zu erweitern, ja dass, wenn sich nicht aus der Idee derselben zugleich das absolute Ganze systematisch ergiebt, der Begriff von ihr als nicht richtig gefasst betrachtet werden kann. Die Ursache hiervon liegt darin, dass ihre Möglichkeit eine Kritik des ganzen reinen Vernunftvermögens voraussetzt, wo, was dieses *a priori* in Ansehung der Gegenstände möglicher Erfahrung, oder welches (wie in der Folge gezeigt werden wird) einerlei ist, was es in Ansehung der Principien *a priori* der

Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, mithin zum Erkenntniss des Sinnlichen zu leisten vermag, völlig erschöpft werden kann; was sie aber in Ansehung des Übersinnlichen, blos durch die Natur der reinen Vernunft genöthigt, vielleicht nur fragt, vielleicht aber auch erkennen mag, eben durch die Beschaffenheit und Einheit dieses reinen Erkenntnissvermögens genau angegeben werden kann und soll. Hieraus und dass durch die Idee einer Metaphysik zugleich *a priori* bestimmt wird, was in ihr Alles anzutreffen seyn kann und soll, und was ihren ganzen möglichen Inhalt ausmacht, wird es nun möglich zu beurtheilen, wie das in ihr erworbene Erkenntniss sich zu dem Ganzen, und der reelle Besitz zu einer Zeit, oder in einer Nation, sich zu dem in jeder andern, ingleichen zu dem Mangel der Erkenntniss, die man in ihr sucht, verhalte, und da es in Ansehung des Bedürfnisses der reinen Vernunft keinen Nationalunterschied geben kann, an dem Beispiele dessen, was in einem Volke geschehen, verfehlt oder gelungen ist, zugleich der Mangel oder Fortschritt der Wissenschaft überhaupt zu jeder Zeit und in jedem Volke nach einem sichern Maassstabe beurtheilt worden und so die Aufgabe als eine Frage an die Menschenvernunft überhaupt aufgelöst werden kann.

Es ist also zwar blos die Armuth und die Enge der Schranken, darin diese Wissenschaft eingeschlossen ist, welche es möglich macht, sie in einem kurzen Abrisse, und dennoch hinreichend zur Beurtheilung jedes wahren Besitzes in ihr, ganz aufzustellen. Dagegen aber erschwert die comparativ grosse Mannigfaltigkeit der Folgerungen aus wenig Principien, worauf die Kritik die reine Vernunft führt, den Versuch gar sehr, ihn in einem so kleinen Raume, als die Königliche Akademie es verlangt, dennoch vollständig aufzustellen; denn durch theilweise angestellte Untersuchung wird in ihr nichts ausgerichtet, sondern die Zusammenstimmung jedes Satzes zum Ganzen des reinen Vernunftgebrauchs ist allein dasjenige, was für die Realität ihrer Fortschritte die Gewähr leisten kann. Eine fruchtbare, aber doch nicht in Dunkelheit ausartende Kürze wird

daher fast mehr aufmerksame Sorgfalt in nachfolgender Abhandlung erfordern, als die Schwierigkeit, der Aufgabe, welche jetzt aufgelöst werden soll, ein Genüge zu leisten.

Erster Abschnitt.

Von der allgemeinen Aufgabe der sich selbst einer Kritik unterwerfenden Vernunft.

Diese ist in der Frage enthalten: wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

Urtheile sind nämlich analytisch, wenn ihr Prädicat nur dasjenige klar *(explicite)* vorstellt, was in dem Begriffe des Subjects obzwar dunkel *(implicite)* gedacht war. Z. B. ein jeder Körper ist ausgedehnt. Wenn man solche Urtheile identische nennen wollte, so würde man nur Verwirrung anrichten; denn dergleichen Urtheile tragen nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei, wozu doch alles Urtheilen abzwecken muss, und heissen daher leer; z. B. ein jeder Körper ist ein körperliches (mit einem andern Worte, materielles) Wesen. Analytische Urtheile gründen sich zwar auf der Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch, denn sie bedürfen Zergliederung und dienen dadurch zur Erklärung des Begriffs; da hingegen durch identische *idem per idem*, also gar nicht erklärt werden würde.

Synthetische Urtheile sind solche, welche durch ihr Prädicat über den Begriff des Subjects hinausgehen, indem jenes etwas enthält, was in dem Begriffe des letztern gar nicht gedacht war: z. B. alle Körper sind schwer. Hier wird nun gar nicht darnach gefragt, ob das Prädicat mit dem Begriffe des Subjects jederzeit verbunden sey oder nicht, sondern es wird nur gesagt, dass es in diesem Begriffe nicht mitgedacht werde, ob es gleich nothwendig zu ihm hinzukommen muss. So ist z. B. der Satz: eine jede

dreiseitige Figur ist dreiwinklicht *(figura trilatera est triangula)*, ein synthetischer Satz. Denn obgleich, wenn ich drei gerade Linien als einen Raum einschliessend denke, es unmöglich ist, dass dadurch nicht zugleich drei Winkel gemacht würden, so denke ich doch in jenem Begriffe des Dreiseitigen gar nicht die Neigung dieser Seiten gegen einander, d. i. der Begriff der Winkel wird in ihm wirklich nicht gedacht.

Alle analytische Urtheile sind Urtheile *a priori*, und gelten also mit strenger Allgemeinheit und absoluter Nothwendigkeit, weil sie sich gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs gründen. Synthetische Urtheile können aber auch Erfahrungsurtheile seyn, welche uns zwar lehren, wie gewisse Dinge beschaffen sind, niemals aber, dass sie nothwendig seyn müssen und nicht anders beschaffen seyn können, z. B. alle Körper sind schwer; da alsdann ihre Allgemeinheit nur comparativ ist: alle Körper, so viel wir deren kennen, sind schwer, welche Allgemeinheit wir die empirische, zum Unterschiede der rationalen, welche als *a priori* erkannt eine stricte Allgemeinheit ist, nennen könnten. Wenn es nun synthetische Sätze *a priori* gäbe, so würden sie nicht auf dem Satze des Widerspruchs beruhen, und in Ansehung ihrer würde also die obbenannte, noch nie vorher in ihrer Allgemeinheit aufgeworfene, noch weniger aufgelöste Frage eintreten: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? Dass es aber dergleichen wirklich gebe, und die Vernunft nicht blos dazu diene, schon erworbene Begriffe analytisch zu erläutern (ein sehr nothwendiges Geschäft, um sich zuerst selbst wohl zu verstehen), sondern dass sie sogar vermögend sey, ihren Besitz *a priori* synthetisch zu erweitern, und dass die Metaphysik zwar, was die Mittel betrifft, deren sie sich bedient, auf den erstern, was aber ihren Zweck anlangt, gänzlich auf den letztern beruhe, wird gegenwärtige Abhandlung im Fortgange reichlich zeigen. Weil aber die Fortschritte, welche die letztere gethan zu haben vorgiebt, noch bezweifelt werden könnten, ob sie nämlich reell seyen oder nicht, so steht die reine Mathe-

matik, als ein Koloss, zum Beweise der Realität durch alleinige reine Vernunft erweiterter Erkenntniss da, trotzt den Angriffen des kühnsten Zweiflers und, ob sie gleich zur Bewährung der Rechtmässigkeit ihrer Aussprüche ganz und gar keiner Kritik des reinen Vernunftvermögens selbst bedarf, sondern sich durch ihr eigenes Factum rechtfertigt, so giebt es doch an ihr ein sicheres Beispiel, um wenigstens die Realität der für die Metaphysik höchstnöthigen Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? darzuthun.

Es bewies mehr, wie alles andere, Platon's, eines versuchten Mathematikers, philosophischen Geist, dass er über die grosse, den Verstand mit so viel herrlichen und unerwarteten Principien in der Geometrie berührende reine Vernunft in eine solche Verwunderung versetzt werden konnte, die ihn bis zu dem schwärmerischen Gedanken fortriss, alle diese Kenntnisse nicht für neue Erwerbungen in unserm Erdeleben, sondern für blosse Wiederaufweckung weit früherer Ideen zu halten, die nichts geringeres, als Gemeinschaft mit dem göttlichen Verstande zum Grunde haben könnte. Einen blossen Mathematiker würden diese Producte seiner Vernunft wohl vielleicht bis zur Hekatombe erfreut, aber die Möglichkeit derselben nicht in Verwunderung gesetzt haben, wail er nur über seinem Object brütete, und darüber das Subject, so ferne es einer so tiefen Erkenntniss desselben fähig ist, zu betrachten und zu bewundern keinen Anlass hatte. Ein blosser Philosoph, wie Aristoteles, würde dagegen den himmelweiten Unterschied des reinen Vernunftvermögens, so ferne es sich aus sich selbst erweitert, von dem, welches von empirischen Principien geleitet, durch Schlüsse zum allgemeinern fortschreitet, nicht genug bemerkt, und daher auch eine solche Bewunderung nicht gefühlt, sondern, indem er die Metaphysik nur als eine zu höhern Stufen aufsteigende Physik ansah, in der Anmaassung derselben, die sogar aufs Übersinnliche hinaus geht, nichts Befremdliches und Unbegreifliches gefunden haben, wozu den Schlüssel zu finden so schwer eben seyn sollte, wie es in der That ist.

Zweiter Abschnitt.

Bestimmung der gedachten Aufgabe in Ansehung der Erkenntnissvermögen, welche in uns die reine Vernunft ausmachen.

Die obige Aufgabe lässt sich nicht anders auflösen, als so: dass wir sie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Menschen, dadurch er der Erweiterung seiner Erkenntniss *a priori* fähig ist, betrachten, und welche dasjenige in ihm ausmachen, was man specifisch **seine** reine Vernunft nennen kann. Denn, wenn unter einer reinen Vernunft eines Wesens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorstellungen, Dinge zu erkennen, verstanden wird, so wird dadurch gar nicht bestimmt, auf welche Art überhaupt in ihm (z. B. in Gott oder einem andern höhern Geiste) dergleichen Erkenntniss möglich sey, und die Aufgabe ist alsdann unbestimmt.

Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntniss desselben aus Begriff und Anschauung. Jedes von diesen beiden ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntniss. Etwas sich durch Begriffe, d. i. im Allgemeinen vorstellen, heisst **denken**, und das Vermögen zu denken, der Verstand. Die unmittelbare Vorstellung des Einzelnen ist die Anschauung. Das Erkenntniss durch Begriffe heisst **discursiv**, das in der **Anschauung intuitiv**; in der That wird zu einer Erkenntniss beides mit einander verbunden erfordert, sie wird aber von dem benannt, worauf, als den Bestimmungsgrund desselben ich jedesmal vorzüglich attendire. Dass beide empirische, oder auch reine Vorstellungsarten seyn können, das gehört zur specifischen Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens, welches wir bald näher betrachten werden. Durch die Anschauung, die einem Begriffe gemäss ist, wird der Gegenstand **gegeben**, ohne dieselbe wird er blos **gedacht**. Durch diese blosse Anschauung ohne Begriff wird der Gegenstand zwar gegeben, aber

nicht gedacht, durch den Begriff ohne correspondirende Anschauung wird er gedacht, aber keiner gegeben, in beiden Fällen wird also nicht erkannt. Wenn einem Begriffe die correspondirende Anschauung *a priori* beigegeben werden kann, so sagt man: dieser Begriff werde construirt; ist es nur eine empirische Anschauung, so nennt man das ein blosses Beispiel zu dem Begriffe; die Handlung der Hinzufügung der Anschauung zum Begriffe heisst in beiden Fällen Darstellung *(exhibitio)* des Objects, ohne welche (sie mag nun mittelbar oder unmittelbar geschehen) es gar kein Erkenntniss geben kann.

Die Mögliehkeit eines Gedankens oder Begriffs beruht auf dem Satze des Widerspruchs, z. B. der eines denkenden unkörperlichen Wesens (eines Geistes)! Das Ding, wovon selbst der blosse Gedanke unmöglich ist (d. i. der Begriff sich widerspricht), ist selbst unmöglich. Das Ding aber, wovon der Begriff möglich ist, ist darum nicht ein mögliches Ding. Die erste Möglichkeit kann man die logische, die zweite die reale Möglichkeit nennen; der Beweis des letztern ist der Beweis der objectiven Realität des Begriffs, welchen man jederzeit zu fordern berechtigt ist. Er kann aber nie anders geleistet werden, als durch Darstellung des dem Begriffe correspondirenden Objects; denn sonst bleibt es immer nur ein Gedanke, welcher, ob ihm irgend ein Gegenstand correspondire, oder ob er leer sey, d. i. ob er überhaupt zum Erkenntnisse dienen könne, so lange, bis jenes in einem Beispiele gezeigt wird, immer ungewiss bleibt*.

* Ein gewisser Verfasser will diese Forderung durch einen Fall vereiteln, der in der That der einzige in seiner Art ist, nämlich der Begriff eines nothwendigen Wesens, von dessen Daseyn, weil doch die letzte Ursache wenigstens ein schlechthin nothwendiges Wesen seyn müsse, wir gewiss seyn könnten, und dass also die objective Realität dieses Begriffs bewiesen werden könne, ohne doch eine ihm correspondirende Anschauung in irgend einem Beispiele geben zu dürfen. Aber der Begriff von einem nothwendigen Wesen ist noch gar nicht der Begriff von einem auf irgend eine

No. II.

Das zweite Stadium der Metaphysik.

Ihr Stillestand im Skepticism der reinen Vernunft.

Obzwar Stillestand kein Fortschreiten, mithin eigentlich auch nicht ein zurückgelegtes Stadium heissen kann: so ist doch, wenn das Fortgehen in einer gewissen Richtung unvermeidlich ein eben so grosses Zurückgehen zur Folge hat, die Folge davon eben dieselbe, als ob man nicht von der Stelle gekommen wäre.

Raum und Zeit enthalten Verhältnisse des Bedingten zu seinen Bedingungen, z. B. die bestimmte Grösse eines Raumes ist nur bedingt möglich, nämlich dadurch, dass ihn ein andrer Raum einschliesst; eben so eine bestimmte Zeit dadurch, dass sie als der Theil einer noch grössern Zeit vorgestellt wird, und so ist es mit allen gegebenen Dingen als Erscheinungen bewandt. Die Vernunft aber verlangt das Unbedingte, und mit ihm die Totalität aller Bedingungen zu erkennen, denn sonst hört sie nicht auf zu fragen, gerade als ob noch nichts geantwortet wäre.

Nun würde dieses für sich allein die Vernunft noch nicht irre machen; denn wie oft wird nicht nach dem Warum in der Naturlehre vergeblich gefragt, und doch die Entschuldigung mit seiner Unwissenheit gültig gefunden, weil sie doch wenigstens besser ist, als Irrthum. Aber die Vernunft wird dadurch an sich selbst irre, dass sie, durch die sichersten Grundsätze geleitet, das Unbedingte auf einer Seite gefunden zu haben glaubt, und doch nach anderweitigen eben so sichern Principien sich selbst dahin bringt,

Weise bestimmten Dinge. Denn das Daseyn ist keine Bestimmung irgend eines Dinges, und, welche innere Prädicate einem Dinge aus dem Grunde, weil man es als ein dem Daseyn nach unabhängiges Ding annimmt, zukommen, lässt sich schlechterdings nicht aus seinem blossen Daseyn, es mag als nothwendig oder nicht nothwendig angenommen werden, erkennen.

zugleich zu glauben, dass es auf der entgegengesetzten Seite gesucht werden müsse.

Diese Antinomie der Vernunft setzt sie nicht allein in einen Zweifel des Misstrauens gegen die eine sowohl, als die andre dieser ihrer Behauptungen, welches doch noch die Hoffnung eines so oder anders entscheidenden Urtheiles übrig lässt, sondern in eine Verzweiflung der Vernunft an sich selbst, allen Anspruch auf Gewissheit aufzugeben, welches man den Zustand des dogmatischen Skepticismus nennen kann.

Aber dieser Kampf der Vernunft mit sich selbst hat das Besondre an sich, dass diese sich ihn als einen Zweikampf denkt, in welchem sie, wenn sie den Angriff thut, sicher ist, den Gegner zu schlagen, so ferne sie aber sich vertheidigen soll, eben so gewiss geschlagen zu werden. Mit andern Worten: sie kann sich nicht so sehr darauf verlassen, ihre Behauptung zu beweisen, als vielmehr die des Gegners zu widerlegen, welches gar nicht sicher ist, indem wohl alle beide falsch urtheilen möchten, oder auch, dass wohl beide Recht haben möchten, wenn sie nur über den Sinn der Frage allererst einverstanden wären.

Diese Antinomie theilt die Kämpfenden in zwei Classen, davon die eine das Unbedingte in der Zusammensetzung des Gleichartigen, die andere in der desjenigen Mannigfaltigen sucht, was auch ungleichartig seyn kann. Jene ist mathematisch, und geht von den Theilen einer gleichartigen Grösse, durch Addition zum absoluten Ganzen, oder von dem Ganzen zu den Theilen fort, deren keines wiederum ein Ganzes ist. Diese ist dynamisch, und geht von den Folgen auf den obersten synthetischen Grund, der also etwas von der Folge realiter unterschiedenes ist, entweder den obersten Bestimmungsgrund der Causalität eines Dinges, oder den des Daseyns dieses Dinges selbst.

Da sind nun die Gegensätze von der ersten Classe, wie gesagt, von zwiefacher Art. Der, welcher von den Theilen zum Ganzen geht: die Welt hat einen Anfang, und der: sie hat keinen Anfang, sind beide gleich

falsch, und der, welcher von den Folgen auf die Gründe und so synthetisch wieder zurück geht, können, obzwar einander entgegengesetzt, doch beide wahr seyn, weil eine Folge mehrere Gründe haben kann, nnd zwar von transscendentaler Verschiedenheit, nämlich dass der Grund entweder Object der Sinnlichkeit oder der reinen Vernunft ist, dessen Vorstellung nicht in der empirischen Vorstellung gegeben werden kann; z. B. es ist alles Naturnothwendigkeit, und daher keine Freiheit, dem die Antithesis entgegensteht, es giebt Freiheit, und es ist nicht alles Naturnothwendigkeit, wo mithin ein skeptischer Zustand eintritt, der einen Stillstand der Vernunft hervorbringt.

Denn, was die erstern betrifft, so können, gleichwie in der Logik zwei einander contrarisch entgegengesetzte Urtheile, weil das eine mehr sagt, als zur Opposition erfordert wird, alle beide falsch seyn, also auch in der Metaphysik. So enthält der Satz: die Welt hat keinen Anfang, den Satz: die Welt hat einen Anfang, nicht mehr oder weniger, als zur Opposition erfordert wird, und einer von beiden müsste wahr, der andre falsch seyn. Sage ich aber, sie hat keinen Anfang, sondern ist von Ewigkeit her, so sage ich mehr, als zur Opposition erforderlich ist. Denn ausser dem, was die Welt nicht ist, sage ich noch, was sie ist. Nun wird die Welt als ein absolutes Ganzes betrachtet, wie ein Noumenon gedacht, und doch nach Anfang oder unendlicher Zeit als Phänomen. Sage ich nun diese intellectuelle Totalität der Welt aus, oder spreche ich ihr Grenzen zu als Noumenon, so ist beides falsch. Denn mit der absoluten Totalität der Bedingungen in einer Sinnenwelt, d. i. in der Zeit, widerspreche ich mir selbst, ich mag sie als unendlich, oder als begrenzt, in einer möglichen Anschauung gegeben mir vorstellen.

Dagegen sie, so wie in der Logik subcontrarie einander entgegengesetzte Urtheile beide wahr seyn können, weil jedes weniger sagt, als zur Opposition erfordert wird: so können in der Metaphysik zwei synthetische Urtheile, die auf Gegenstände der Sinne gehen, aber nur das Ver-

hältniss der Folge zu den Gründen betreffen, beide wahr seyn, weil die Reihe der Bedingungen in zweierlei verschiedener Art, nämlich als Object der Sinnlichkeit, oder der blossen Vernunft betrachtet wird. Denn die bedingten Folgen sind in der Zeit gegeben, die Gründe aber oder die Bedingungen denkt man sich dazu, und können mancherlei seyn. Sage ich also: alle Begebenheiten in der Sinnenwelt geschehen aus Naturursachen, so lege ich Bedingungen zum Grunde, als Phänomene. Sagt der Gegner: es geschieht nicht Alles aus Naturursachen *(causa phaenomen.)*: so würde das erstere falsch seyn müssen. Sage ich aber: es geschieht nicht Alles aus blossen Naturursachen, sondern es kann auch zugleich aus übersinnlichen Gründen *(causa noumen.)* geschehen: so sage ich weniger, als zur Entgegensetzung gegen die Totalität der Bedingungen in der Sinnenwelt erfordert wird, denn ich nehme eine Ursache an, die nicht auf jene Art Bedingungen, oder auf die der Sinnenvorstellung eingeschränkt ist, widerspreche also den Bedingungen dieser Art nicht; nämlich ich stelle mir blos die intelligibele vor, davon der Gedanke schon im Begriff eines *mundi phaenomen.* liegt, in welchem Alles bedingt ist, also widerstreitet die Vernunft hier nicht der Totalität der Bedingungen.

Dieser skeptische Stillstand, der kein Skepticism, d. i. keine Verzichtthuung auf Gewissheit in Erweiterung unsrer Vernunfterkenntniss über die Grenze möglicher Erfahrung enthält, ist nun sehr wohlthätig, denn ohne diese hätten wir die grösseste Angelegenheit des Menschen, womit die Metaphysik, als ihrem Endzweck umgeht, entweder aufgeben, und unsern Vernunftgebrauch blos aufs Sinnliche einschränken, oder den Forscher mit unhaltbaren Vorspiegelungen von Einsicht, wie so lange geschehen ist, hinhalten müssen: wäre nicht die Kritik der reinen Vernunft dazwischen gekommen, welche durch die Theilung der gesetzgebenden Metaphysik in zwei Kammern, sowohl dem Despotism des Empirism, als dem anarchischen Unfug der unbegrenzten Philodoxie abgeholfen hat.

No. III.

Randanmerkungen.

Sowohl die unbedingte Möglichkeit als Unmöglichkeit des Nichtseyns eines Dinges sind transscendente Vorstellungen, die sich gar nicht denken lassen, weil wir ohne Bedingung, weder etwas zu setzen, noch aufzuheben Grund haben. Der Satz also, dass ein Ding schlechthin zufällig existire, oder schlechthin nothwendig sey, hat beiderseits niemals einigen Grund. Der disjunctive Satz hat also kein Object. Eben als wenn ich sagte: ein jedes Ding ist entweder *X* oder *non X*, und dieses *X* gar nicht kennte.

Alle Welt hat irgend eine Metaphysik zum Zwecke der Vernunft, und sie, sammt der Moral, machen die eigentliche Philosophie aus.

Die Begriffe der Nothwendigkeit und Zufälligkeit scheinen nicht auf die Substanz zu gehen. Auch fragt man nicht nach der Ursache des Daseyns einer Substanz, weil sie das ist, was immer war und bleiben muss, und worauf, als ein Substrat, das Wechselnde seine Verhältnisse gründet. Bei dem Begriffe einer Substanz hört der Begriff der Ursache auf. Sie ist selbst Ursache, aber nicht Wirkung. Wie soll auch etwas Ursache einer Substanz ausser ihm seyn, so dass diese auch durch jenes seine Kraft fortdauerte? Denn da würden die Folgen der letztern blos Wirkungen der erstern seyn, und die letztere wäre also selbst kein letztes Subject.

Der Satz: alles Zufällige hat eine Ursache, sollte so lauten: alles, was nur bedingter Weise existiren kann, hat eine Ursache.

Eben so die Nothwendigkeit des *entis originarii* ist nichts, als die Vorstellung seiner unbedingten Existenz. — Nothwendigkeit aber bedeutet mehr, nämlich dass man auch erkennen könne, und zwar aus seinem Begriffe, dass es existire.

Das Bedürfniss der Vernunft, vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen, betrifft auch die Begriffe selbst. Denn alle Dinge enthalten Realität, und zwar einen Grad derselben. Dieser wird immer als nur bedingt möglich angesehen, nämlich so ferne ich einen Begriff vom *realissimo*, wovon jener nur die Einschränkung enthält, voraussetze.

Alles Bedingte ist zufällig, und umgekehrt.

Das Urwesen, als das höchste Wesen *(realissimum)*, kann entweder als ein solches gedacht werden, dass es alle Realität als Bestimmung in sich enthalte. — Dies ist für uns nicht wirklich, denn wir kennen nicht alle Realität rein, wenigstens können wir nicht einsehen, dass sie bei ihrer grossen Verschiedenheit allein in einem Wesen angetroffen werden könne. Wir werden also annehmen, dass es *ens realissimum* als Grund sey, und dadurch kann es als Wesen, was uns gänzlich, nach dem, was es enthält, unerkennbar ist, vorgestellt werden.

Darin liegt eine vorzügliche Täuschung, dass, da man in der transscendentalen Theologie das unbedingt existirende Object zu kennen verlangt, weil das allein nothwendig seyn kann, man zu allererst den unbedingten Begriff von einem Object zum Grunde legt, der darin besteht, dass alle Begriffe von eingeschränkten Objecten, als solchen, d. i. durch anhängende Negationen oder Defectus abgeleitet sind, und blos der Begriff des *realissimi*, nämlich des Wesens, worin alle Prädicate real sind, *conceptus logice*

originarius (unbedingt) sey. Dieses hält man für einen Beweis, dass nur ein *ens realissimum* nothwendig seyn könne, oder umgekehrt, dass das absolut Nothwendige *ens realissimum* sey.

Man will den Beweis vermeiden, dass *ens realissimum* nothwendig existire, und beweist lieber, dass, wenn ein solches existirt, es ein *realissimum* seyn müsse. (Nun müsste man also beweisen, dass Eines unter allem Existirenden schlechthin nothwendig existire, und das kann man auch wohl.) Der Beweis aber sagt nichts weiter, als: wir haben gar keinen Begriff von dem, was einem nothwendigen Wesen, als solchem, für Eigenschaften zukommen, als dass es unbedingt seiner Existenz nach existire. Was aber dazu gehöre, wissen wir nicht. Unter unsern Begriffen von Dingen, ist der logisch unbedingte, aber doch durchgängig bestimmte, der des *realissimi*. Wenn wir also diesem Begriffe auch ein Object als correspondirend annehmen dürfen, so würde es das *ens realissimum* seyn. Aber wir sind nicht befugt, für unsern blossen Begriff auch ein solches Object anzunehmen.

Unter der Hypothese, dass etwas existirt, folgt: dass auch irgend etwas nothwendig existirt, aber schlechtweg und ohne alle Bedingung kann doch nicht erkannt werden, dass etwas nothwendig existire, der Begriff von einem Dinge, seinen innern Prädicaten nach, mag auch angenommen werden, wie man wolle, und es kann bewiesen werden, dass dies schlechterdings unmöglich sey. Also habe ich auf den Begriff eines Wesens geschlossen, von dessen Möglichkeit sich Niemand einen Begriff machen kann.

Warum schliesse ich aber aufs Unbedingte? Weil dieses den obersten Grund des Bedingten enthalten soll. Der Schluss ist also: 1) wenn etwas existirt, so ist auch etwas Unbedingtes. 2) Was unbedingt existirt, existirt als schlechthin nothwendiges Wesen. Das letztere ist keine nothwendige Folgerung, denn das Unbedingte kann für eine Reihe nothwendig seyn, es selber aber, und die Reihe mag immer zufällig seyn. Dieses letztere ist nicht ein

Prädicat der Dinge (wie etwa, ob sie bedingt oder unbedingt sind), sondern betrifft die Existenz der Dinge, mit allen ihren Prädicaten, ob sie nämlich an sich nothwendig oder nicht sey. Es ist also ein blosses Verhältniss des Objectes zu unserm Begriffe.

Ein jeder Existentialsatz ist synthetisch, also auch der Satz, Gott existirt. Sollte er analytisch seyn, so müsste die Existenz aus dem blossen Begriffe von einem solchen möglichen Wesen ausgewickelt werden können. Nun ist dieses auf zwiefache Weise versucht worden. 1) Es liegt in dem Begriffe des allerrealsten Wesens die Existenz desselben, denn sie ist Realität. 2) Es liegt im Begriffe eines nothwendig existirenden Wesens der Begriff der höchsten Realität, als die einzige Art, wie die absolute Nothwendigkeit eines Dings (welche, wenn irgend was existirt, angenommen werden muss) gedacht werden kann. Sollte nun ein nothwendiges Wesen in seinem Begriff schon die höchste Realität einschliessen, diese aber (wie No. 1. sagt) nicht den Begriff einer absoluten Nothwendigkeit, folglich die Begriffe sich nicht reciprociren lassen, so würde der Begriff des *realissimi conceptus latior* seyn, als der Begriff des *necessarii*, d. i. es würden noch andre Dinge, als das *realissimum*, *entia necessaria* seyn können. Nun wird aber dieser Beweis gerade dadurch geführt, dass das *ens necessarium* nur auf eine einzige Art geführt werden könne, u. s. w.

Eigentlich ist das πρωτον ψευδος darin gelegen: das *necessarium* enthält in seinem Begriffe die Existenz, folglich eines Dinges, als *omnimoda determinatio*, folglich lässt sich diese *omnimoda determinatio* aus seinem Begriffe (nicht blos schliessen) ableiten, welches falsch ist, denn es wird nur bewiesen, dass, wenn er sich aus einem Begriffe ableiten lassen sollte, dieses der Begriff des *realissimi* (der allein ein Begriff ist, welcher zugleich die durchgängige Bestimmung enthält) seyn muss.

Es heisst also: wenn wir die Existenz eines *necessarii*, als eines solchen, sollten einsehen können, so müssten wir

die Existenz eines Dinges aus irgend einem Begriffe ableiten können, d. i. die *omnimodam determinationem.* Dieses ist aber der Begriff eines *realissimi.* Also müssten wir die Existenz eines *necessarii* aus dem Begriffe des *realissimi* ableiten können, welches falsch ist. Wir können nicht sagen, dass ein Wesen diejenigen Eigenschaften habe, ohne welche ich sein Daseyn, als nothwendig, nicht aus Begriffen erkennen würde, wenn gleich diese Eigenschaften nicht als constitutive Producte des ersten Begriffes, sondern nur als *conditio sine qua non* angenommen werden.

Zum Princip der Erkenntniss, die *a priori* synthetisch ist, gehört, dass die Zusammensetzung das Einzige *a priori* ist, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt geschieht, von uns gemacht werden muss. Das Erkenntniss aber für die Erfahrung enthält den Schematism, entweder den realen Schematism (transscendental), oder den Schematism nach der Analogie (symbolisch). — Die objective Realität der Kategorie ist theoretisch, die der Idee ist nur praktisch: Natur und Freiheit.

XIV.

ÜBER
PHILOSOPHIE
ÜBERHAUPT.

1794.

Es herrscht ein grosser und selbst der Behandlungsart der Wissenschaft sehr nachtheiliger Missverstand in Ansehung dessen, was man für **praktisch** in einer solchen Bedeutung zu halten habe, dass es darum zu einer **praktischen Philosophie** gezogen zu werden verdiente. Man hat Staatsklugheit und Staatswirthschaft, Haushaltungsregeln, ingleichen die des Umgangs, Vorschriften zum Wohlbefinden und Diätetik, sowohl der Seele als des Körpers (warum nicht gar alle Gewerbe und Künste?) zur praktischen Philosophie zählen zu können geglaubt, weil sie doch insgesammt einen Inbegriff praktischer Sätze enthalten. Allein praktische Sätze sind zwar der Vorstellungsart, darum aber nicht dem Inhalte nach, von den theoretischen, welche die Möglichkeit der Dinge und ihre Bestimmungen enthalten, unterschieden, sondern nur die allein, welche die **Freiheit** unter Gesetzen betrachten. Die übrigen insgesammt sind nichts weiter, als die Theorie von dem, was zur Natur der Dinge gehört, nur auf die Art, wie sie von uns nach einem Principe erzeugt werden können, angewandt, d. i. die Möglichkeit derselben, durch eine willkührliche Handlung (die eben sowohl zu den Natursachen gehört) vorgestellt. So ist die Auflösung des Problems der Mechanik: zu einer gegebenen Kraft, die mit einer gegebenen Last im Gleichgewichte seyn soll, das Verhältniss der respectiven Hebelarme zu finden, zwar als praktische Formel ausgedrückt, die aber nichts anderes enthält, als den theoretischen Satz: dass die Längen der letztern sich umgekehrt wie die erstern verhalten, wenn sie im Gleichgewichte sind; nur ist dieses Verhältniss, seiner Entstehung nach, durch eine Ursache, deren Bestimmungsgrund die **Vorstellung** jenes Verhält-

nisses ist (unsere Willkühr), als möglich vorgestellt. Eben so ist es mit allen praktischen Sätzen bewandt, welche blos die Erzeugung der Gegenstände betreffen. Wenn Vorschriften, seine Glückseligkeit zu befördern, gegeben werden, und z. B. nur von dem die Rede ist, was man an seiner eigenen Person zu thun habe, um der Glückseligkeit empfänglich zu seyn, so werden nur die innern Bedingungen der Möglichkeit derselben, an der Genügsamkeit, an dem Mittelmaasse der Neigungen, um nicht Leidenschaft zu werden, u. s. w., als zur Natur des Subjects gehörig, und zugleich die Erzeugungsart dieses Gleichgewichts, als eine durch uns selbst mögliche Causalität, folglich Alles als unmittelbare Folgerung aus der Theorie des Objects in Beziehung auf die Theorie unserer eigenen Natur (uns selbst als Ursachen) vorgestellt; mithin ist hier die praktische Vorschrift zwar der Formel, aber nicht dem Inhalte nach, von einem theoretischen unterschieden. Es bedarf also keiner besondern Art von Philosophie, um diese Verknüpfung von Gründen mit ihren Folgen einzusehen. Mit Einem Worte: alle praktischen Sätze, die dasjenige, was die Natur enthalten kann, von der Willkühr als Ursache ableiten, gehören insgesammt zur theoretischen Philosophie, als Erkenntniss der Natur, nur diejenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den erstern sagen: sie machen den praktischen Theil einer Philosophie der Natur aus, die letztern aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie.

Es liegt viel daran, die Philosophie nach ihren Theilen genau zu bestimmen, und zu dem Ende nicht dasjenige, was nur Folgerung oder Anwendung derselben auf gegebene Fälle ist, ohne besondere Principien zu bedürfen, unter die Glieder der Eintheilung derselben, als eines Systems, zu setzen. Praktische Sätze werden von den theoretischen entweder in Ansehung der Principien oder der Folgerungen unterschieden. Im letztern Falle machen sie nicht einen besondern Theil der Wissenschaft aus, sondern gehören

zum theoretischen, als eine besondere Art von Folgerungen aus derselben. Nun ist die Möglichkeit der Dinge nach Naturgesetzen von der nach Gesetzen der Freiheit, ihren Principien nach, wesentlich unterschieden. Dieser Unterschied besteht aber nicht darin, dass bei der letztern die Ursache in einen Willen gesetzt wird, bei der ersten aber ausser denselben, in die Dinge selbst; denn, wenn doch der Wille keine andern Principien befolgt, als die, von welchen der Verstand einsieht, dass der Gegenstand nach ihnen, als blossen Naturgesetzen, möglich sey, so mag immer der Satz, der die Möglichkeit des Gegenstandes durch Causalität der Willkühr enthält, ein praktischer Satz heissen, er ist doch, dem Principe nach, von den theoretischen Sätzen, die die Natur der Dinge betreffen, gar nicht unterschieden, vielmehr muss er das seine von dieser entlehnen, um die Vorstellung eines Objects in der Wirklichkeit darzustellen.

Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach blos die Möglichkeit eines vorgestellten Objects (durch willkührliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntniss, und können keinen besondern Theil einer Wissenschaft ausmachen. Eine praktische Geometrie, als abgesonderte Wissenschaft, ist ein Unding, obgleich noch so viel praktische Sätze in dieser reinen Wissenschaft enthalten sind, deren die meisten, als Probleme, einer besondern Anweisung zur Auflösung bedürfen. Die Aufgabe: mit einer gegebenen Linie und einem gegebenen rechten Winkel ein Quadrat zu construiren, ist ein praktischer Satz, aber reine Folgerung aus der Theorie. Auch kann sich die Feldmesskunst *(agrimensoria)* den Namen einer praktischen Geometrie keineswegs anmaassen und ein besonderer Theil der Geometrie überhaupt heissen, sondern gehört in Scholien der letztern, nämlich dem Gebrauche dieser Wissenschaft zu Geschäften *.

* Diese reine und eben darum erhabene Wissenschaft scheint sich etwas von ihrer Würde zu vergeben, wenn sie gesteht, dass sie, als Elementar-

Selbst in einer Wissenschaft der Natur, so ferne sie auf empirischen Principien beruht, nämlich der eigentlichen Physik, können die praktischen Verrichtungen, um verborgene Naturgesetze zu entdecken, unter dem Namen der Experimentalphysik, zu der Benennung einer praktischen Physik (die eben sowohl ein Unding ist), als eines Theils der Naturphilosophie, keinesweges berechtigen; denn die Principien, wonach wir Versuche anstellen, müssen immer selbst aus der Kenntniss der Natur, mithin aus der Theorie hergenommen werden. Eben das gilt von den praktischen Vorschriften, welche die willkührliche Hervorbringung eines gewissen Gemüthszustandes in uns betreffen (z. B. den der Bewegung oder Bezähmung der Einbildungskraft, die Befriedigung oder Schwächung der Neigungen). Es giebt keine praktische Psychologie, als besondern Theil der Philosophie, über die menschliche Natur; denn die Principien der Möglichkeit seines Zustandes vermittelst der Kunst müssen von denen der Möglichkeit unserer Bestimmung aus der Beschaffenheit unserer Natur entlehnt werden, und obgleich jene in praktischen Sätzen bestehen, so machen sie doch keinen praktischen Theil der empirischen Psychologie aus, weil sie keine besondern Principien haben, sondern gehören blos zu den Scholien derselben.

Überhaupt gehören die praktischen Sätze (sie mögen rein *a priori* oder empirisch seyn), wenn sie unmittelbar die Möglichkeit eines Objects durch unsere Willkühr aussagen, jederzeit zur Kenntniss der Natur und dem theoretischen Theile der Philosophie. Nur die, welche direct die

geometrie, obzwar nur zwei, Werkzeuge zur Construction ihrer Begriffe brauche, nämlich den Cirkel und das Lineal, welche Construction sie allein geometrisch, die der höhern Geometrie dagegen mechanisch nennt, weil zu der Construction der Begriffe der letztern zusammengesetzte Maschinen erfordert werden. Allein man versteht auch unter den erstern nicht die wirklichen Werkzeuge (*circinus et regula*), welche niemals mit mathematischer Präcision jene Gestalten geben könnten, sondern sie sollen nur die einfachsten Darstellungsarten der Einbildungskraft *a priori* bedeuten, der kein Instrument es gleich thun kann.

Bestimmung einer Handlung, blos durch die Vorstellung ihrer Form (nach Gesetzen überhaupt) ohne Rücksicht auf die Mittel des dadurch zu bewirkenden Objects, als nothwendig darstellen, können und müssen ihre eigenthümlichen Principien (in der Idee der Freiheit) haben, und, ob sie gleich auf eben diese Principien den Begriff eines Objects des Willens (das höchste Gut) gründen, so gehört dieses doch nur indirect als Folgerung der praktischen Vorschrift (welche nunmehr sittlich heisst) an. Auch kann die Möglichkeit desselben durch die Kenntniss der Natur (Theorie) nicht eingesehen werden. Nur jene Sätze gehören also allein zu einem besondern Theile eines Systems der Vernunfterkenntniss, unter dem Namen der praktischen Philosophie.

Alle übrigen Sätze der Ausübung, an welche Wissenschaft sie sich auch immer anschliessen mögen, können, wenn man etwa Zweideutigkeit besorgt, statt praktischer, technische Sätze heissen; denn sie gehören zur Kunst, das zu Stande zu bringen, wovon man will, dass es seyn soll, die bei einer vollständigen Theorie jederzeit eine blosse Folgerung, und kein für sich bestehender Theil irgend einer Art von Anweisung ist. Auf solche Weise gehören alle Vorschriften der Geschicklichkeit zur Technik und mithin zur theoretischen Kenntniss der Natur, als Folgerungen derselben. Wir werden uns aber künftig des Ausdrucks der Technik auch bedienen, wo Gegenstände der Natur bisweilen blos nur so beurtheilt werden, als ob ihre Möglichkeit sich auf Kunst gründe, in welchen Fällen die Urtheile weder theoretisch noch praktisch (in der zuletzt angeführten Bedeutung) sind, indem sie nichts von der Beschaffenheit des Objects, noch der Art es hervorzubringen, bestimmen, sondern wodurch die Natur selbst, aber blos nach der Analogie mit einer Kunst, und zwar in subjectiver Beziehung auf unser Erkenntnissvermögen, nicht in objectiver auf die Gegenstände, beurtheilt wird. Hier werden wir nun die Urtheile selbst zwar nicht technisch, aber doch die Urtheilskraft, auf deren Gesetze sie

sich gründen, und ihr gemäss auch die Natur, technisch nennen, welche Technik, da sie keine objectiv bestimmenden Sätze enthält, auch keinen Theil der doctrinalen Philosophie, sondern nur der Kritik unseres Erkenntnissvermögens ausmacht.

Von dem Systeme aller Vermögen des menschlichen Gemüths.

Wir können alle Vermögen des menschlichen Gemüths ohne Ausnahme auf die drei zurückführen: das Erkenntnissvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust, und das Begehrungsvermögen. Zwar haben Philosophen, die wegen der Gründlichkeit ihrer Denkungsart übrigens alles Lob verdienen, diese Verschiedenheit nur für scheinbar zu erklären und alle Vermögen aufs blosse Erkenntnissvermögen zu bringen gesucht. Allein es lässt sich sehr leicht darthun, und seit einiger Zeit hat man es auch schon eingesehen, dass dieser, sonst im ächten philosophischen Geiste unternommene Versuch, Einheit in diese Mannigfaltigkeit der Vermögen hereinzubringen, vergeblich sey; denn es ist immer ein grosser Unterschied zwischen Vorstellungen, so ferne sie blos aufs Object und die Einheit des Bewusstseyns derselben bezogen, zum Erkenntniss gehören, ingleichen zwischen derjenigen objectiven Beziehung, da sie, zugleich als Ursache der Wirklichkeit dieses Objects betrachtet, zum Begehrungsvermögen gezählt werden, und ihrer Beziehung blos aufs Subject, da sie für sich selbst Gründe sind, ihre eigene Existenz in demselben blos zu erhalten, und so ferne im Verhältnisse zum Gefühle der Lust betrachtet werden, welches letztere schlechterdings kein Erkenntniss ist, noch verschafft, ob es zwar dergleichen zum Bestimmungsgrunde voraussetzen mag.

Die Verknüpfung zwischen dem Erkenntnisse eines Gegenstandes und dem Gefühle der Lust und Unlust an der Existenz desselben, oder die Bestimmung des Begeh-

rungsvermögens, ihn hervorzubringen, ist zwar empirisch kennbar genug; aber, da dieser Zusammenhang auf keinem Principe *a priori* gegründet ist, so machen in so ferne die Gemüthskräfte nur ein Aggregat und kein System aus. Nun gelingt es zwar, zwischen dem Gefühle der Lust und den andern beiden Vermögen eine Verknüpfung *a priori* herauszubringen, wenn wir ein Erkenntniss *a priori*, nämlich den Vernunftbegriff der Freiheit mit dem Begehrungsvermögen als Bestimmungsgrund desselben verknüpfen, in dieser objectiven Bestimmung zugleich subjectiv ein in der Willensbestimmung enthaltenes Gefühl der Lust anzutreffen. Aber auf die Art ist das Erkenntnissvermögen nicht vermittelst der Lust oder Unlust mit dem Begehrungsvermögen verbunden; denn sie geht vor diesem nicht vorher, sondern folgt entweder allererst auf die Bestimmung des letztern, oder ist vielleicht nichts anders, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl und eigenthümliche Empfänglichkeit, die unter den Gemüthseigenschaften eine besondere Abtheilung erforderte. Da nun in der Zergliederung der Gemüthsvermögen überhaupt ein Gefühl der Lust, welches, von dem Bestimmungsvermögen unabhängig, vielmehr einen Bestimmungsgrund desselben abgeben kann, unwidersprechlich gegeben ist, zu der Verknüpfung desselben aber mit den beiden andern Vermögen in einem Systeme erfordert wird, dass dieses Gefühl der Lust, so wie die beiden andern Vermögen, nicht auf blos empirischen Gründen, sondern auch auf Principien *a priori* beruhe, so wird zur Idee der Philosophie, als eines Systems, auch (wenn gleich nicht eine Doctrin, dennoch) eine Kritik des Gefühls der Lust und Unlust, so ferne sie nicht empirisch begründet ist, erfordert werden.

Nun hat das Erkenntnissvermögen nach Begriffen seine Principien *a priori* im reinen Verstande (seinem Begriffe von der Natur), das Begehrungsvermögen in der reinen Vernunft (ihrem Begriffe von der Freiheit), und da bleibt noch unter den Gemüthseigenschaften überhaupt ein

mittleres Vermögen oder Empfänglichkeit, nämlich das Gefühl der Lust und Unlust, so wie unter den obern Erkenntnissvermögen, ein mittleres, die Urtheilskraft übrig. Was ist natürlicher, als zu vermuthen, dass die letztere zu dem erstern eben sowohl Principien *a priori* enthalten werde?

Ohne noch etwas über die Möglichkeit dieser Verknüpfung auszumachen, so ist doch hier schon eine gewisse Angemessenheit der Urtheilskraft zum Gefühle der Lust, um diesem zum Bestimmungsgrunde zu dienen, oder ihn darin zu finden, in so ferne unverkennbar, dass wenn, in der Eintheilung des Erkenntnissvermögens durch Begriffe, Verstand und Vernunft ihre Vorstellungen auf Objecte beziehen, um Begriffe davon zu bekommen, die Urtheilskraft sich lediglich aufs Subject bezieht, und für sich allein keine Begriffe von Gegenständen hervorbringt. Eben so, wenn, in der allgemeinen Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt, Erkenntnissvermögen sowohl als Begehrungsvermögen eine objective Beziehung der Vorstellungen enthalten, so ist dagegen das Gefühl der Lust und Unlust nur die Empfänglichkeit einer Bestimmung des Subjects, so dass, wenn Urtheilskraft überall etwas für sich allein bestimmen soll, es wohl nichts anders als das Gefühl der Lust seyn könnte, und umgekehrt, wenn dieses überall ein Princip *a priori* haben soll, es allein in der Urtheilskraft anzutreffen seyn werde.

Von der Erfahrung, als einem Systeme für die Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft, welcher es obliegt, die besondern Gesetze, auch nach dem, was sie unter den allgemeinen Naturgesetzen Verschiedenes haben, dennoch unter höhere, obgleich immer noch empirische Gesetze zu bringen, muss ein transscendentales Princip ihrem Verfahren zum Grunde legen; denn durch Herumtappen unter Naturformen, deren Übereinstimmung untereinander zu gemeinschaftlichen em-

pirischen, aber höhern Gesetzen, die Urtheilskraft gleichwohl als ganz zufällig ansähe, würde es noch zufälliger seyn, wenn sich besondere Wahrnehmungen einmal glücklicherweise zu einem empirischen Gesetze qualificirten; vielmehr aber, dass mannigfaltige empirische Gesetze sich zur systematischen Einheit der Naturerkenntniss in einer möglichen Erfahrung, in ihrem ganzen Zusammenhange, schickten, ohne durch ein Princip *a priori* eine solche Form in der Natur vorauszusetzen.

Von der reflectirenden Urtheilskraft.

Die Urtheilskraft kann entweder als blosses Vermögen über eine gegebene Vorstellung, zum Behufe eines dadurch möglichen Begriffs, nach einem gewissen Principe zu reflectiren, oder als ein Vermögen, einen zum Grunde liegenden Begriff durch eine gegebene empirische Vorstellung zu bestimmen, angesehen werden. Im ersten Fall ist sie die reflectirende, im zweiten die bestimmende Urtheilskraft. Reflectiren (Überlegen) aber ist: gegebene Vorstellungen entweder mit andern, oder mit seinem Erkenntnissvermögen, in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten. Die reflectirende Urtheilskraft ist diejenige, welche man auch das Beurtheilungsvermögen *(facultas dijudicandi)* nennt.

Das Reflectiren (welches selbst bei Thieren, obzwar nur instinctmässig, nämlich nicht in Beziehung auf einen dadurch zu erlangenden Begriff, sondern eine dadurch etwa zu bestimmende Neigung vorgeht) bedarf für uns eben sowohl eines Princips, als das Bestimmen, in welchem der zum Grunde gelegte Begriff vom Objecte der Urtheilskraft die Regel vorschreibt und also die Stelle des Princips vertritt.

Das Princip der Reflexion über gegebene Gegenstände der Natur ist, dass sich zu allen Naturdingen empirisch

bestimmte Begriffe finden lassen*, welches eben so viel sagen will, als dass man allemal an ihren Producten eine Form voraussetzen kann, die nach allgemeinen, für uns erkennbaren Gesetzen möglich ist; denn, dürften wir dieses nicht voraussetzen, und legten unserer Behandlung der empirischen Vorstellungen dieses Princip nicht zum Grunde, so würde alles Reflectiren blos aufs Gerathewohl und blind, mithin ohne gegründete Erwartung ihrer Zusammenstimmung mit der Natur, angestellt werden.

In Ansehung der allgemeinen Naturbegriffe, unter denen überhaupt ein Erfahrungsbegriff (ohne besondere empirische Bestimmung) allererst möglich ist, hat die Refle-

* Dieses Princip hat beim ersten Anblicke gar nicht das Ansehen eines synthetischen und transscendentalen Satzes, sondern scheint vielmehr tautologisch zu seyn und zur blossen Logik zu gehören. Denn diese lehrt, wie man eine gegebene Vorstellung mit andern vergleichen, und dadurch, dass man dasjenige, was sie mit verschiedenen gemein hat, als ein Merkmal zum allgemeinen Gebrauche herauszieht, sich einen Begriff machen könne. Allein, ob die Natur zu jedem Objecte noch viele andere als Gegenstände der Vergleichung, die mit ihm in der Form vieles gemein haben, aufzuzeigen habe, darüber lehrt sie nichts; vielmehr ist diese Bedingung der Möglichkeit der Anwendung der Logik auf die Natur ein Princip der Vorstellung der Natur als eines Systems für unsere Urtheilskraft, in welchem das Mannigfaltige, in Gattungen und Arten eingetheilt, es möglich macht, alle vorkommenden Naturformen durch Vergleichung auf Begriffe (von mehrerer oder minderer Allgemeinheit) zu bringen. Nun lehrt zwar schon der reine Verstand (aber auch durch synthetische Grundsätze), alle Dinge der Natur als in einem transscendentalen Systeme nach Begriffen *a priori* (den Kategorien) enthalten zu denken; allein die Urtheilskraft, die auch zu empirischen Vorstellungen, als solchen, Begriffe sucht (die reflectirende), muss noch überdies zu diesem Behuf annehmen, dass die Natur in ihrer grenzenlosen Mannigfaltigkeit eine solche Eintheilung derselben in Gattungen und Arten getroffen habe, die es unserer Urtheilskraft möglich macht, in der Vergleichung der Naturformen Einhelligkeit anzutreffen, und zu empirischen Begriffen, und dem Zusammenmenhange derselben unter einander, durch Aufsteigen zu allgemeinern gleichfalls empirischen Begriffen zu gelangen, d. i. die Urtheilskraft setzt ein System der Natur auch nach empirischen Gesetzen voraus, und dieses *a priori*, folglich durch ein transscendentales Princip.

xion im Begriffe einer Natur überhaupt, d. i. im Verstande, schon ihre Anweisung, und die Urtheilskraft bedarf keines besondern Princips der Reflexion, sondern schematisirt dieselbe *a priori*, und wendet diese Schemate auf jede empirische Synthesis an, ohne welche gar kein Erfahrungsurtheil möglich wäre. Die Urtheilskraft ist hier in ihrer Reflexion zugleich bestimmend, und der transscendentale Schematism derselben dient ihr zugleich zur Regel, unter der gegebene empirische Anschauungen subsumirt werden.

Aber zu solchen Begriffen, die zu gegebenen empirischen Anschauungen allererst sollen gefunden werden, und welche ein besonderes Naturgesetz voraussetzen, darnach allein besondere Erfahrung möglich ist, bedarf die Urtheilskraft eines eigenthümlichen, gleichfalls transscendentalen Princips ihrer Reflexion, und man kann sie nicht wiederum auf schon bekannte empirische Gesetze hinweisen, und die Reflexion in eine blosse Vergleichung mit empirischen Formen, für die man schon Begriffe hat, verwandeln; denn es fragt sich, wie man hoffen könne, durch Vergleichung der Wahrnehmungen zu empirischen Begriffen desjenigen, was den verschiedenen Naturformen gemein ist, zu gelangen, wenn die Natur (wie es doch zu denken möglich ist) in diese, wegen der grossen Verschiedenheit ihrer empirischen Gesetze, eine so grosse Ungleichartigkeit gelegt hätte, dass alle oder doch die meiste Vergleichung vergeblich wäre, eine Einhelligkeit und Stufenordnung von Arten und Gattungen unter ihnen herauszubringen. Alle Vergleichung empirischer Vorstellungen, um empirische Gesetze und diesen gemässe specifische, durch dieser ihre Vergleichung aber mit andern auch generisch übereinstimmende Formen an Naturdingen zu erkennen, setzt doch voraus, dass die Natur auch in Ansehung ihrer empirischen Gesetze eine gewisse, unserer Urtheilskraft angemessene Sparsamkeit und eine für uns fassliche Gleichförmigkeit beobachtet habe, und diese Voraussetzung muss als Princip der Urtheilskraft *a priori* vor aller Vergleichung vorausgehen.

Die reflectirende Urtheilskraft verfährt also mit gegebenen Erscheinungen, um sie unter empirische Begriffe von bestimmten Naturdingen zu bringen, nicht schematisch, sondern technisch, nicht gleichsam blos mechanisch, wie Instrument, unter der Leitung des Verstandes und der Sinne, sondern künstlich, nach dem allgemeinen, aber zugleich unbestimmten Principe einer zweckmässigen Anordnung der Natur in einem Systeme, gleichsam zu Gunsten unserer Urtheilskraft, in der Angemessenheit ihrer besondern Gesetze (über die der Verstand nichts sagt) zu der Möglichkeit der Erfahrung als eines Systems, ohne welche Voraussetzung wir nicht hoffen können, uns in einem Labyrinthe der Mannigfaltigkeit möglicher besonderer Gesetze zurechte zu finden. Also macht sich die Urtheilskraft selbst *a priori* die Technik der Natur zum Principe ihrer Reflexion, ohne doch diese erklären, noch näher bestimmen zu können, oder dazu einen objectiven Bestimmungsgrund der allgemeinen Naturbegriffe (aus einem Erkenntniss der Dinge an sich selbst) zu haben, sondern nur um nach ihrem eigenen subjectiven Gesetze nach ihrem Bedürfnisse, dennoch aber zugleich einstimmig mit Naturgesetzen, reflectiren zu können.

Das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, dadurch die Natur als System nach empirischen Gesetzen gedacht wird, ist aber blos ein Princip für den logischen Gebrauch der Urtheilskraft, zwar ein transscendentales Princip, seinem Ursprunge nach, aber nur, um die Natur *a priori* als qualificirt zu einem logischen Systeme ihrer Mannigfaltigkeit unter empirischen Gesetzen anzusehen.

Die logische Form eines Systems besteht blos in der Eintheilung gegebener allgemeiner Begriffe (dergleichen hier der einer Natur überhaupt ist) dadurch, dass man sich das Besondere (hier das Empirische) mit seiner Verschiedenheit, als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Principe denkt. Hierzu gehört nun, wenn man empirisch verfährt, und vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt, eine Classification des Mannigfaltigen, d. i.

eine Vergleichung mehrerer Classen, deren jede unter einem bestimmten Begriffe steht, untereinander, und wenn jene nach dem gemeinschaftlichen Merkmale vollständig sind, ihre Subsumtion unter höhern Classen (Gattungen), bis man zu dem Begriffe gelangt, der das Princip der ganzen Classification in sich enthält (und die oberste Gattung ausmacht). Fängt man dagegen vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem besondern durch vollständige Eintheilung herabzugehen, so heisst die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigern (Untergattungen oder Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird. Man drückt sich richtiger aus, wenn man anstatt (wie im gemeinen Redegebrauch) zu sagen, man müsse das Besondere, welches unter einem Allgemeinen steht, specificiren, lieber sagt, man specificire den allgemeinen Begriff, indem man das Mannigfaltige unter ihm anführt; denn die Gattung ist (logisch betrachtet) gleichsam die Materie oder das rohe Substrat, welches die Natur durch mehrere Bestimmungen zu besondern Arten und Unterarten verarbeitet, und so kann man sagen, die Natur specificire sich selbst nach einem gewissen Principe (oder der Idee eines Systems), nach der Analogie des Gebrauchs dieses Worts bei den Rechtslehrern, wenn sie von der Specification gewisser roher Materien reden.

Nun ist klar, dass die reflectirende Urtheilskraft es ihrer Natur nach nicht unternehmen könne, die ganze Natur nach ihren Verschiedenheiten zu classificiren, wenn sie nicht voraussetzt, die Natur specificire selbst ihre transscendentalen Gesetze nach irgend einem Principe. Dieses Princip kann nun kein anderes, als das der Angemessenheit zum Vermögen der Urtheilskraft selbst seyn, in der unermesslichen Mannigfaltigkeit der Dinge nach möglichen empirischen Gesetzen genugsame Verwandtschaft derselben anzutreffen, und sie unter empirische Begriffe (Classen) und diese unter allgemeinere Gesetze (höhere Gattungen) zu bringen, und so zu einem empirischen Sy-

steme der Natur gelangen zu können. — So wie nun eine solche Classification keine gemeine Erfahrungserkenntniss, sondern eine künstliche ist, so wird die Natur, so ferne sie so gedacht wird, dass sie sich nach einem solchen Principe specificire, auch als Kunst angesehen, und die Urtheilskraft führt also nothwendig *a priori* ein Princip der Technik der Natur bei sich, welche von der Nomothetik derselben, nach transscendentalen Verstandesgesetzen, darin unterschieden ist, dass diese ihr Princip als Gesetz, jene aber nur als nothwendige Voraussetzung geltend machen kann.

Das eigenthümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäss der Form eines logischen Systems zum Behufe der Urtheilskraft.

Hier entspringt nun der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar als ein eigenthümlicher Begriff der reflectirenden Urtheilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, sondern lediglich im Subjecte, und zwar dessen blossem Vermögen zu reflectiren gesetzt wird; denn zweckmässig nennen wir dasjenige, dessen Daseyn eine Vorstellung desselben Dinges vorauszusetzen scheint; Naturgesetze aber, die so beschaffen und auf einander bezogen sind, als ob sie die Urtheilskraft zu ihrem eigenen Bedarfe entworfen hätte, haben Ähnlichkeit mit der Möglichkeit der Dinge, die eine Vorstellung dieser Dinge als Grund derselben voraussetzt. Also denkt sich die Urtheilskraft durch ihr Princip eine Zweckmässigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze.

Dadurch werden aber diese Formen selbst nicht als zweckmässig gedacht, sondern nur das Verhältniss derselben zu einander, und die Schicklichkeit, bei ihrer grossen Mannigfaltigkeit, zu einem logischen Systeme empirischer Begriffe. — Zeigte uns nun die Natur nichts mehr, als diese logische Zweckmässigkeit, so würden wir zwar schon Ursache haben, sie hierüber zu bewundern, indem wir nach

den allgemeinen Verstandesgesetzen keinen Grund davon anzugeben wissen; allein dieser Bewunderung würde schwerlich Jemand anders als etwa ein Transscendentalphilosoph fähig seyn, und selbst dieser würde doch keinen bestimmten Fall nennen können, wo sich diese Zweckmässigkeit in *concreto* bewiese, sondern sie nur im Allgemeinen denken müssen.

Von der Ästhetik des Beurtheilungsvermögens.

Der Ausdruck einer ästhetischen Vorstellungsart ist ganz unzweideutig, wenn darunter die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, als Erscheinung, zur Erkenntniss desselben verstanden wird; denn alsdann bedeutet der Ausdruck des Ästhetischen, dass einer solchen Vorstellung die Form der Sinnlichkeit (wie das Subject afficirt wird) nothwendig anhänge, und diese daher unvermeidlich auf das Object (aber nur als Phänomen) übertragen werde. Daher konnte es eine transscendentale Ästhetik, als zum Erkenntnissvermögen gehörige Wissenschaft geben. Seit geraumer Zeit aber ist es Gewohnheit geworden, eine Vorstellungsart ästhetisch, d. i. sinnlich, auch in der Bedeutung zu heissen, dass darunter die Beziehung einer Vorstellung nicht aufs Erkenntnissvermögen, sondern aufs Gefühl der Lust und Unlust gemeint wird. Ob wir nun gleich dieses Gefühl (dieser Benennung gemäss) auch einen Sinn (Modification unsers Zustandes) zu nennen pflegen, weil uns ein anderer Ausdruck mangelt, so ist er doch kein objectiver Sinn, dessen Bestimmung zum Erkenntnisse eines Gegenstandes gebraucht würde (denn etwas mit Lust anschauen, oder sonst erkennen, ist nicht blosse Beziehung der Vorstellung auf das Object, sondern eine Empfänglichkeit des Subjects), sondern der gar nichts zum Erkenntnisse der Gegenstände beiträgt. Eben darum, weil alle Bestimmungen des Gefühls blos von subjectiver Bedeutung sind, so kann es nicht eine Ästhetik des Gefühls als Wissenschaft geben, etwa wie es eine

Ästhetik des Erkenntnissvermögens giebt. Es bleibt also immer eine unvermeidliche Zweideutigkeit in dem Ausdrucke einer ästhetischen Vorstellungsart, wenn man darunter bald diejenige versteht, welche das Gefühl der Lust und Unlust erregt, bald diejenige, welche blos das Erkenntnissvermögen angeht, so ferne darin sinnliche Anschauung angetroffen wird, die uns die Gegenstände nur als Erscheinungen erkennen lässt.

Diese Zweideutigkeit kann indessen doch gehoben werden, wenn man den Ausdruck ästhetisch, weder von der Anschauung, noch weniger aber von Vorstellungen des Verstandes, sondern allein von Handlungen der Urtheilskraft braucht. Ein ästhetisches Urtheil, wenn man es zur objectiven Bestimmung brauchen wollte, würde so auffallend widersprechend seyn, dass man bei diesem Ausdrucke wider Missdeutung genug gesichert ist; denn Anschauungen können zwar sinnlich seyn, aber das Urtheilen gehört schlechterdings nur dem Verstande (in weiterer Bedeutung genommen) zu, und ästhetisch oder sinnlich urtheilen, so ferne dieses Erkenntniss eines Gegenstandes seyn soll, ist selbst alsdann ein Widerspruch, wenn Sinnlichkeit sich in das Geschäft des Verstandes einmengt, und (durch ein *vitium subreptionis*) dem Verstande eine falsche Richtung giebt; das objective Urtheil wird vielmehr immer nur durch den Verstand gefällt, und kann so ferne ästhetisch heissen. Daher hat unsere transscendentale Ästhetik des Erkenntnissvermögens wohl von sinnlichen Anschauungen, aber nirgends von ästhetischen Urtheilen reden können, weil, da sie es nur mit Erkenntnissurtheilen, die das Object bestimmen, zu thun hat, ihre Urtheile insgesammt logisch seyn müssen. Durch die Benennung eines ästhetischen Urtheils über ein Object wird also sofort angezeigt, dass eine gegebene Vorstellung zwar auf ein Object bezogen, in dem Urtheile aber nicht die Bestimmung des Objects, sondern des Subjects und seines Gefühls verstanden werde; denn in der Urtheilskraft werden Verstand und Einbildungskraft in Verhältniss gegen ein-

ander betrachtet, und dieses kann zwar erstlich objectiv, als zum Erkenntniss gehörig, in Betracht gezogen werden (wie in dem transscendentalen Schematism der Urtheilskraft geschah); aber man kann eben dieses Verhältniss zweier Erkenntnissvermögen doch auch blos subjectiv betrachten, so ferne eines das andere in eben derselben Vorstellung befördert oder hindert, und dadurch den Gemüthszustand afficirt, und also ein Verhältniss, welches empfindbar ist (ein Fall, der bei dem abgesonderten Gebrauche keines andern Erkenntnissvermögens statt findet). Obgleich nun diese Empfindung keine sinnliche Vorstellung eines Objects ist, so kann sie doch, da sie subjectiv mit der Versinnlichung der Verstandesbegriffe durch die Urtheilskraft verbunden ist, als sinnliche Vorstellung des Zustandes des Subjects, das durch einen Actus jenes Vermögens afficirt wird, der Sinnlichkeit beigezählt, und ein Urtheil ästhetisch, d. i. sinnlich (der subjectiven Wirkung, nicht dem Bestimmungsgrunde nach) genannt werden, obgleich Urtheilen (nämlich objectiv) eine Handlung des Verstandes (als obern Erkenntnissvermögens überhaupt), und nicht der Sinnlichkeit ist.

Ein jedes bestimmende Urtheil ist logisch, weil das Prädicat desselben ein gegebener objectiver Begriff ist. Ein blos reflectirendes Urtheil aber, über einen gegebenen einzelnen Gegenstand, kann ästhetisch seyn, wenn (ehe noch auf die Vergleichung desselben mit andern gesehen wird) die Urtheilskraft, die keinen Begriff für die gegebene Anschauung bereit hat, die Einbildungskraft (blos in der Auffassung desselben) mit dem Verstande (in Darstellung eines Begriffs überhaupt) zusammenhält, und ein Verhältniss beider Erkenntnissvermögen wahrnimmt, welches die subjective, blos empfindbare Bedingung des objectiven Gebrauchs der Urtheilskraft (nämlich der Zusammenstimmung jener beiden Vermögen unter einander) überhaupt ausmacht. Es ist aber auch ein ästhetisches Sinnenurtheil möglich, wenn nämlich das Prädicat des Urtheils gar kein Begriff von einem Object seyn kann, in-

dem es gar nicht zum Erkenntnissvermögen gehört, z. B. der Wein ist angenehm, da denn das Prädicat die Beziehung einer Vorstellung unmittelbar auf das Gefühl der Lust und nicht auf das Erkenntnissvermögen ausdrückt.

Ein ästhetisches Urtheil im Allgemeinen kann also für dasjenige Urtheil erklärt werden, dessen Prädicat niemals Erkenntniss (Begriff von einem Object) seyn kann (ob es gleich die subjectiven Bedingungen zu einem Erkenntniss überhaupt enthalten mag). In einem solchen Urtheil ist der Bestimmungsgrund Empfindung. Nun ist aber nur eine einzige sogenannte Empfindung, die niemals Begriff von einem Objecte werden kann, und diese ist das Gefühl der Lust und Unlust. Diese ist blos subjectiv, da hingegen alle übrige Empfindung zu Erkenntniss gebraucht werden kann. Also ist ein ästhetisches Urtheil dasjenige, dessen Bestimmungsgrund in einer Empfindung liegt, die mit dem Gefühle der Lust und Unlust unmittelbar verbunden ist. Im ästhetischen Sinnenurtheile ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurtheile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnissvermögen der Urtheilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältniss in solchem Falle durch diese blosse Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urtheils ist, das darum ästhetisch heisst und als subjective Zweckmässigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühl der Lust verbunden ist.

Das ästhetische Sinnenurtheil enthält materiale, das ästhetische Reflexionsurtheil aber formale Zweckmässigkeit. Aber da das erstere sich gar nicht auf das Erkenntnissvermögen bezieht, sondern unmittelbar durch den Sinn aufs Gefühl der Lust, so ist nur das letztere als auf eigenthümlichen Principien der Urtheilskraft gegründet anzusehen.

Wenn nämlich die Reflexion über eine gegebene Vorstellung vor dem Gefühle der Lust (als Bestimmungsgrunde des Urtheils) vorhergeht, so wird die subjective Zweckmässigkeit gedacht, ehe sie in ihrer Wirkung empfunden wird, und das ästhetische Urtheil gehört so ferne, nämlich seinen Principien nach, zum obern Erkenntnissvermögen, und zwar zur Urtheilskraft, unter deren subjective und doch dabei allgemeine Bedingungen die Vorstellung des Gegenstandes subsumirt wird. Dieweil aber eine blos subjective Bedingung eines Urtheils keinen bestimmten Begriff von dem Bestimmungsgrunde desselben verstattet, so kann dieser nur im Gefühle der Lust gegeben werden, so doch, dass das ästhetische Urtheil immer ein Reflexionsurtheil ist; da hingegen ein solches, welches keine Vergleichung der Vorstellung mit den Erkenntnissvermögen, die in der Urtheilskraft vereinigt wirken, voraussetzt, ein ästhetisches Sinnenurtheil ist, das eine gegebene Vorstellung auch (aber nicht vermittelst der Urtheilskraft und ihres Princips) aufs Gefühl der Lust bezieht. Das Merkmal, über diese Verschiedenheit zu entscheiden, kann aber allererst in der Abhandlung selbst angegeben werden, und besteht in dem Anspruche des Urtheils auf allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit; denn wenn das ästhetische Urtheil dergleichen bei sich führt, so macht es auch Anspruch darauf, dass sein Bestimmungsgrund nicht blos im Gefühle der Lust und Unlust für sich allein, sondern zugleich in einer Regel der obern Erkenntnissvermögen, und namentlich hier in der der Urtheilskraft, liegen müsse, die also in Ansehung der Bedingungen der Reflexion *a priori* gesetzgebend ist und die Autonomie beweist. Diese Autonomie aber ist nicht (so wie die des Verstandes, in Ansehung der theoretischen Gesetze der Natur, oder der Vernunft, in praktischen Gesetzen der Freiheit) objectiv, d. i. durch Begriffe von Dingen oder möglichen Handlungen, sondern blos subjectiv, für das Urtheil aus Gefühl gültig, welches, wenn es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen kann, seinen auf Principien *a priori* gegründeten Ursprung beweist. Die

Gesetzgebung müsste man eigentlich Heautonomie nennen, da die Urtheilskraft nicht der Natur, noch der Freiheit, sondern lediglich ihr selbst das Gesetz giebt, und kein Vermögen ist, Begriffe von Objecten hervorzubringen, sondern nur mit denen, die ihr anderweitig gegeben sind, vorkommende Fälle zu vergleichen, und die subjectiven Bedingungen der Möglichkeit dieser Verbindung *a priori* anzugeben.

Eben daraus lässt sich auch verstehen, warum sie in einer Handlung, die sie für sich selbst (ohne zum Grunde gelegten Begriff vom Objecte) als blos reflectirende Urtheilskraft ausübt, statt einer Beziehung der angegebenen Vorstellung auf ihre eigene Regel mit Bewusstseyn derselben, die Reflexion unmittelbar nur auf Empfindung, die, wie alle Empfindungen, jederzeit mit Lust oder Unlust begleitet ist, bezieht (welches von keinem andern obern Erkenntnissvermögen geschieht), weil nämlich die Regel selbst nur subjectiv ist und die Übereinstimmung mit derselben nur an dem, was gleichfalls blos Beziehung aufs Subject ausdrückt, nämlich Empfindung, als dem Merkmale und Bestimmungsgrunde des Urtheils, erkannt werden kann; daher es auch ästhetisch heisst, und mithin alle unsere Urtheile nach der Ordnung der obern Erkenntnissvermögen, in theoretische, ästhetische und praktische eingetheilt werden können, wo unter den ästhetischen nur die Reflexionsurtheile verstanden werden, welche sich allein auf ein Princip der Urtheilskraft, als obern Erkenntnissvermögens, beziehen, da hingegen die ästhetischen Sinnenurtheile es nur mit dem Verhältnisse der Vorstellungen zum innern Sinne, so ferne derselbe Gefühl ist, unmittelbar zu thun haben.

Hier ist nun vorzüglich nöthig, die Erklärung der Lust, als sinnlicher Vorstellung der Vollkommenheit eines Gegenstandes, zu beleuchten. Nach dieser Erklärung würde ein ästhetisches Sinnen- oder Reflexionsurtheil jederzeit ein Erkenntnissurtheil vom Objecte seyn; denn Vollkommenheit ist eine Bestimmung, die einen Begriff vom Gegenstande voraussetzt, wodurch also das Urtheil,

welches dem Gegenstande Vollkommenheit beilegt, von andern logischen Urtheilen gar nicht unterschieden wird, als etwa, wie man vorgiebt, durch die Verworrenheit, die dem Begriffe anhängt (die man Sinnlichkeit zu nennen sich anmaasst), die aber schlechterdings keinen specifischen Unterschied der Urtheile ausmachen kann; denn sonst würde eine unendliche Menge nicht allein von Verstandes-, sondern sogar von Vernunfturtheilen, auch ästhetisch heissen müssen, weil in ihnen ein Object durch einen Begriff, der verworren ist, bestimmt wird, wie z. B. die Urtheile über Recht und Unrecht; denn wie wenige Menschen haben einen deutlichen Begriff von dem, was Recht ist*. Sinnliche Vorstellung der Vollkommenheit ist ein ausdrücklicher Widerspruch, und wenn die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem Vollkommenheit heissen soll, so muss sie durch einen Begriff vorgestellt werden, sonst kann sie nicht den Namen der Vollkommenheit führen. Will man, dass Lust und Unlust nichts als blosse Erkenntnisse der Dinge durch den Verstand (der sich nur nicht seiner Be-

* Man kann überhaupt sagen, dass Dinge durch eine Qualität, die in jede andere durch die blosse Vermehrung oder Verminderung ihres Grades übergeht, niemals für specifisch verschieden gehalten werden müssen. Nun kommt es bei dem Unterschiede der Deutlichkeit und Verworrenheit der Begriffe lediglich auf den Grad des Bewusstseyns der Merkmale, nach dem Maasse der auf sie gerichteten Aufmerksamkeit, an, mithin ist so ferne eine Vorstellungsart von der andern nicht specifisch verschieden. Anschauung aber und Begriff unterscheiden sich von einander specifisch; denn sie gehen in einander nicht über, das Bewusstseyn beider und der Merkmale derselben mag wachsen oder abnehmen, wie es will: denn die grösste Undeutlichkeit einer Vorstellungsart durch Begriffe (wie z. B. des Rechts) lässt noch immer nicht den specifischen Unterschied der letztern in Ansehung ihres Ursprungs im Verstande übrig, und die grösste Deutlichkeit der Anschauung bringt diese nicht im mindesten den erstern näher, weil die letzte Vorstellungsart in der Sinnlichkeit ihren Sitz hat. Die logische Deutlichkeit ist auch von der ästhetischen himmelweit verschieden, und die letztere findet statt, ob wir uns gleich den Gegenstand gar nicht durch Begriffe vorstellig machen, das heisst, obgleich die Vorstellung als Anschauung sinnlich ist.

griffe bewusst sey) seyn sollen, und dass sie uns nur blosse Empfindungen zu seyn scheinen, so müsste man die Beurtheilung der Dinge durch dieselbe nicht ästhetisch (sinnlich), sondern allerwärts intellectuell nennen, und Sinne wären im Grunde nichts als ein (ob zwar ohne hinreichendes Bewusstseyn seiner eigenen Handlungen) urtheilender Verstand, die ästhetische Vorstellungsart wäre von der logischen nicht specifisch unterschieden, und so wäre, da man die Grenzscheidung beider unmöglich auf bestimmte Art ziehen kann, diese Verschiedenheit der Benennung ganz unbrauchbar. (Von dieser mystischen Vorstellungsart der Dinge der Welt, welche keine von Begriffen überhaupt unterschiedene Anschauung als sinnlich zulässt, wo alsdann für die erstere wohl nichts als ein anschauender Verstand übrig bleiben würde, hier nichts zu erwähnen).

Noch könnte man fragen: bedeutet unser Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur nicht eben dasselbe, was der Begriff der Vollkommenheit sagt, und ist also das empirische Bewusstseyn der subjectiven Zweckmässigkeit, oder das Gefühl der Lust an gewissen Gegenständen, nicht die sinnliche Anschauung einer Vollkommenheit? wie Einige die Lust überhaupt erklärt wissen wollen.

Ich antworte: Vollkommenheit, als blosse Vollständigkeit des Vielen, so ferne es zusammen Eines ausmacht, ist ein ontologischer Begriff, der mit dem der Totalität (Allheit) eines Zusammengesetzten (durch Coordination des Mannigfaltigen in einem Aggregat, oder zugleich der Subordination derselben als Gründe und Folgen in einer Reihe) einerlei ist, und der mit dem Gefühle der Lust und Unlust nicht das mindeste zu thun hat. Die Vollkommenheit eines Dinges in Beziehung seines Mannigfaltigen auf einen Begriff desselben ist nur formal. Wenn ich aber von einer Vollkommenheit (deren es viele an einem Dinge unter demselben Begriffe desselben geben kann) rede, so liegt immer der Begriff von Etwas, als einem Zwecke, zum Grunde, auf welchen jener ontologische, der Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem, angewandt

wird. Dieser Zweck darf aber nicht immer ein praktischer Zweck seyn, der eine Lust an der Existenz des Objects voraussetzt, oder einschliesst, sondern er kann auch zur Technik gehören, betrifft also blos die Möglichkeit der Dinge und ist die Gesetzmässigkeit einer an sich zufälligen Verbindung des Mannigfaltigen in demselben. Zu einem Beispiele mag die Zweckmässigkeit dienen, die man an einem regulairen Sechseck in seiner Möglichkeit nothwendig denkt, indem es ganz zufällig ist, dass sechs gleiche Linien auf einer Ebene gerade in lauter gleichen Winkeln zusammenstossen; denn diese gesetzmässige Verbindung setzt einen Begriff voraus, der als Princip sie möglich macht. Dergleichen objective Zweckmässigkeit an Dingen der Natur beobachtet (vornämlich an organisirten Wesen), wird nun als objectiv und material gedacht, und führt nothwendig den Begriff eines Zwecks der Natur (eines wirklichen oder ihr angedichteten) bei sich, in Beziehung auf welchen wir den Dingen auch Vollkommenheit beilegen, darüber das Urtheil teleologisch heisst und gar kein Gefühl der Lust bei sich führt, so wie diese überhaupt in dem Urtheile über die blosse Causalverbindung gar nicht gesucht werden darf.

Überhaupt hat also der Begriff der Vollkommenheit als objectiver Zweckmässigkeit mit dem Gefühle der Lust und diese mit jenem gar nichts zu thun. Zu der Beurtheilung der erstern gehört nothwendig ein Begriff vom Objecte, zu der durch die zweite ist er dagegen gar nicht nöthig, und blosse empirische Anschauung kann sie verschaffen. Dagegen ist die Vorstellung einer subjectiven Zweckmässigkeit eines Objects mit dem Gefühle der Lust sogar einerlei (ohne dass aber ein abgezogener Begriff eines Zweckverhältnisses dazu gehörte), und zwischen dieser und jener ist eine sehr grosse Kluft; denn, ob, was subjectiv zweckmässig ist, es auch objectiv sey, dazu wird eine mehrentheils weitläufige Untersuchung, nicht allein der praktischen Philosophie, sondern auch der Technik, es sey der Natur oder der Kunst, erfordert, d. i. um Voll-

kommenheit an einem Dinge zu finden, dazu wird Vernunft, um Annehmlichkeit, wird blosser Sinn, um Schönheit an ihm anzutreffen, nichts als die blosse Reflexion (ohne allen Begriff) über eine gegebene Vorstellung erfordert.

Das ästhetische Reflexionsvermögen urtheilt also nur über subjective Zweckmässigkeit (nicht über Vollkommenheit) des Gegenstandes, und es fragt sich da, ob nur vermittelst der dabei empfundenen Lust oder Unlust, oder sogar über dieselbe, so dass das Urtheil zugleich bestimme, dass mit der Vorstellung des Gegenstandes Lust oder Unlust verbunden seyn müsse.

Diese Frage lässt sich, wie oben schon erwähnt, hier noch nicht hinreichend entscheiden. Es muss sich aus der Exposition dieser Art Urtheile in der Abhandlung allererst ergeben, ob sie eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit bei sich führen, welche sie zur Ableitung von einem Bestimmungsgrunde *a priori* qualificiren. In diesem Falle würde das Urtheil zwar vermittelst der Empfindung der Lust oder Unlust, aber doch auch zugleich über die Allgemeinheit der Regel, sie mit einer gegebenen Vorstellung zu verbinden, durch das Erkenntnissvermögen (namentlich die Urtheilskraft) *a priori* etwas bestimmen. Sollte dagegen das Urtheil nichts als das Verhältniss der Vorstellung zum Gefühle (ohne Vermittelung eines Erkenntnissprincips) enthalten, wie es beim ästhetischen Sinnenurtheil der Fall ist (welches weder ein Erkenntniss-, noch ein Reflexionsurtheil ist), so würden alle ästhetischen Urtheile ins blos empirische Fach gehören.

Vorläufig kann noch angemerkt werden, dass vom Erkenntnisse zum Gefühl der Lust und Unlust kein Übergang durch Begriffe von Gegenständen (so ferne diese auf jenes in Beziehung stehen sollen) statt finde, und dass man also nicht erwarten dürfe, den Einfluss, den eine gegebene Vorstellung auf das Gemüth thut, *a priori* zu bestimmen, so wie wir ehedem in der Kritik der praktischen Vernunft, dass die Vorstellung einer allgemeinen Gesetzmässigkeit

des Wollens zugleich willenbestimmend, und dadurch auch das Gefühl der Achtung erweckend seyn müsse, als ein in unsern moralischen Urtheilen und zwar *a priori* enthaltenes Gesetz, bemerkten, aber dieses Gefühl nichts destoweniger aus Begriffen doch nicht ableiten konnten. Eben so wird das ästhetische Reflexionsurtheil uns in seiner Auflösung den in ihr enthaltenen auf einem Princip *a priori* beruhenden Begriff der formalen aber subjectiven Zweckmässigkeit der Objecte darlegen, der mit dem Gefühle der Lust im Grunde einerlei ist, aber aus keinen Begriffen abgeleitet werden kann, auf deren Möglichkeit überhaupt gleichwohl die Vorstellungskraft Beziehung nimmt, wenn sie das Gemüth in der Reflexion über einen Gegenstand afficirt.

Eine Erklärung dieses Gefühls, im Allgemeinen betrachtet, ohne auf den Unterschied zu sehen, ob es die Sinnesempfindung oder die Reflexion, oder die Willensbestimmung begleite, muss transscendental seyn. Sie kann so lauten: Lust ist ein Zustand des Gemüths, in welchem eine Vorstellung mit sich selbst zusammenstimmt, als Grund, entweder diesen blos selbst zu erhalten (denn der Zustand einander wechselseitig befördernder Gemüthskräfte und einer Vorstellung erhält sich selbst), oder ihr Object hervorzubringen. Ist das Erstere, so ist das Urtheil über die gegebene Vorstellung ein ästhetisches Reflexionsurtheil. Ist aber das Letztere, so ist es ein ästhetisch-pathologisches, oder ästhetisch-praktisches Urtheil. Man sieht hier leicht, dass Lust oder Unlust, weil sie keine Erkenntnissarten sind, für sich selbst gar nicht können erklärt werden, und gefühlt, nicht eingesehen werden wollen; dass man sie daher nur durch den Einfluss, den eine Vorstellung vermittelst dieses Gefühls auf die Thätigkeit der Gemüthskräfte hat, dürftig erklären kann.

Von der Nachsuchung eines Princips der technischen Urtheilskraft.

Wenn zu dem, was geschieht, blos der Erklärungsgrund gefunden werden soll, so kann dieser entweder ein empirisches Princip, oder ein Princip *a priori*, oder auch aus beiden zusammengesetzt seyn, wie man es in den physisch-mechanischen Erklärungen der Ereignisse in der körperlichen Welt sehen kann, die ihre Principien zum Theil in der allgemeinen (materialen) Naturwissenschaft, zum Theil auch in derjenigen antreffen, welche die empirischen Bewegungsgesetze enthält. Das Ähnliche findet statt, wenn man zu dem, was in unserm Gemüthe vorgeht, psychologische Erklärungsgründe sucht, nur mit dem Unterschiede, dass, so viel mir bewusst ist, die Principien dazu insgesammt empirisch sind, ein einziges, nämlich das der Stätigkeit aller Veränderungen (weil Zeit, die nur eine Dimension hat, die formale Bedingung der innern Anschauung ist) ausgenommen, welches *a priori* diesen Wahrnehmungen zum Grunde liegt, woraus man aber so gut wie gar nichts zum Behufe der Erklärung machen kann, weil allgemeine Zeitlehre, nicht so wie die reine Raumlehre (Geometrie) genugsamen Stoff zu einer ganzen Wissenschaft hergiebt.

Würde es also darauf ankommen, zu erklären, wie das, was wir Geschmack nennen, unter Menschen zuerst aufgekommen sey, woher diese Gegenstände viel mehr als andere denselben beschäftigten, und das Urtheil über Schönheit, unter diesen oder jenen Umständen des Ortes und der Gesellschaft in Gang gebracht haben, durch welche Ursache er bis zum Luxus habe anwachsen können u. dgl., so würden die Principien einer solchen Erklärung grossentheils in der Psychologie (darunter man in einem solchen Falle immer nur die empirische versteht) gesucht werden müssen. So verlangen die Sittenlehrer von den Psychologen, ihnen das seltsame Phänomen des Geizes, der im blossen Besitze der Mittel zum Wohlleben (oder jeder an-

dern Absicht), doch mit dem Vorsatze, nie einen Gebrauch davon zu machen, einen absoluten Werth setzt, oder die Ehrbegierde, die dieser im blossen Rufe ohne weitere Absicht zu finden glaubt, zu erklären, damit sie ihre Vorschrift darnach richten können, nicht der sittlichen Gesetze selbst, sondern der Wegräumung der Hindernisse, die sich dem Einflusse derselben entgegensetzen, wobei man doch gestehen muss, dass es mit psychologischen Erklärungen, in Vergleichung mit den physischen, sehr kümmerlich bestellt sey, dass sie ohne Ende hypothetisch sind, und man zu drei verschiedenen Erklärungsgründen gar leicht einen vierten, eben so scheinbaren, erdenken kann, und dass es daher eine Menge vorgeblicher Psychologen dieser Art, welche von jeder Gemüthsaffection oder Bewegung, die in Schauspielen, dichterischen Vorstellungen und von Gegenständen der Natur erweckt wird, die Ursachen anzugeben wissen, und diesen ihren Witz auch wohl Philosophie nennen; die gewöhnlichste Naturbegebenheit in der körperlichen Welt wissenschaftlich zu erklären, nicht allein keine Kenntniss, sondern auch vielleicht nicht einmal die Fähigkeit dazu blicken lassen. Psychologisch beobachten (wie Burke in seiner Schrift vom Schönen und Erhabenen), mithin Stoff zu künftigen systematisch zu verbindenden Erfahrungsregeln sammeln, ohne sie doch begreifen zu wollen, ist wohl die einzige wahre Obliegenheit der empirischen Psychologie, welche schwerlich jemals auf den Rang einer philosophischen Wissenschaft wird Anspruch machen können.

Wenn aber ein Urtheil sich selbst für allgemeingültig ausgiebt, und also auf Nothwendigkeit in seiner Behauptung Anspruch macht, so mag diese vorgegebene Nothwendigkeit auf Begriffen vom Objecte *a priori* oder auf subjectiven Bedingungen zu Begriffen, die *a priori* zum Grunde liegen, beruhen, so wäre es, wenn man einem solchen Urtheile dergleichen Anspruch zugesteht, ungereimt, ihn dadurch zu rechtfertigen, dass man den Ursprung des Urtheils psychologisch erklärte; denn man würde dadurch

seiner eigenen Absicht entgegen handeln, und wenn die versuchte Erklärung vollkommen gelungen wäre, so würde sie beweisen, dass das Urtheil auf Nothwendigkeit schlechterdings keinen Anspruch machen kann, eben darum, weil man ihm seinen empirischen Ursprung nachweisen kann.

Nun sind die ästhetischen Reflexionsurtheile (welche wir künftig unter dem Namen der Geschmacksurtheile zergliedern werden) von der eben genannten Art. Sie machen auf Nothwendigkeit Anspruch, und sagen nicht, dass Jedermann so urtheile, dadurch sie eine Aufgabe zur Erklärung für die empirische Psychologie seyn würden, sondern dass man so urtheilen solle, welches so viel sagt, als: dass sie ein Princip *a priori* für sich haben. Wäre die Beziehung auf ein solches Princip nicht in dergleichen Urtheilen enthalten, indem es auf Nothwendigkeit Anspruch macht, so müsste man annehmen, man könne in einem Urtheile darum behaupten, es solle allgemein gelten, weil es wirklich, wie die Beobachtung beweist, allgemein gilt, und umgekehrt, dass daraus, dass Jedermann auf gewisse Weise urtheilt, folge, er solle auch so urtheilen, welches eine offenbare Ungereimtheit ist.

Nun zeigt sich zwar an ästhetischen Reflexionsurtheilen die Schwierigkeit, dass sie durchaus nicht auf Begriffe gegründet und also von keinem bestimmten Principe abgeleitet werden können, weil sie sonst logisch wären; die subjective Vorstellung von Zweckmässigkeit soll aber durchaus kein Begriff eines Zwecks seyn. Allein die Beziehung auf ein Princip *a priori* kann und muss doch immer noch statt finden, wo das Urtheil auf Nothwendigkeit Anspruch macht, von welchem und der Möglichkeit eines solchen Anspruchs hier auch nur die Rede ist, indessen dass eine Vernunftkritik eben durch denselben veranlasst wird, nach dem zum Grunde liegenden, obgleich unbestimmten Principe selbst zu forschen, und es ihr auch gelingen kann, es auszufinden, und als ein solches anzuerkennen, welches dem Urtheile subjectiv und *a priori* zum

Grunde liegt, obgleich es niemals einen bestimmten Begriff vom Objecte verschaffen kann.

Eben so muss man gestehen, dass das teleologische Urtheil auf einem Principe *a priori* gegründet und ohne dergleichen unmöglich sey, ob wir gleich den Zweck der Natur in dergleichen Urtheilen lediglich durch Erfahrung auffinden, und ohne diese, dass Dinge dieser Art auch nur möglich sind, nicht erkennen könnten. Das teleologische Urtheil nämlich, ob es gleich einen bestimmten Begriff von einem Zwecke, den es der Möglichkeit gewisser Naturproducte zum Grunde legt, mit der Vorstellung des Objects verbindet (welches im ästhetischen Urtheile nicht geschieht), ist gleichwohl immer nur ein Reflexionsurtheil, so wie das vorige. Es maasst sich gar nicht an, zu behaupten, dass in dieser objectiven Zweckmässigkeit die Natur (oder ein anderes Wesen durch sie), in der That absichtlich verfahre, d. i. in ihr oder ihrer Ursache der Gedanke von einem Zwecke die Causalität bestimme, sondern dass wir nur nach dieser Analogie (Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen) die mechanischen Gesetze der Natur benutzen müssen, um die Möglichkeit solcher Objecte zu erkennen und einen Begriff von ihnen zu bekommen, der jenen einen Zusammenhang in einer systematisch anzustellenden Erfahrung verschaffen kann.

Ein teleologisches Urtheil vergleicht den Begriff eines Naturproducts, nach dem, was es ist, mit dem, was es seyn soll. Hier wird die Beurtheilung seiner Möglichkeit ein Begriff (vom Zwecke) zum Grunde gelegt, der *a priori* vorhergeht. An Producten der Kunst sich die Möglichkeit auf solche Art vorzustellen, macht keine Schwierigkeit. Aber von einem Producte der Natur zu denken, dass es etwas hat seyn sollen, und es darnach zu beurtheilen, ob es auch wirklich so sey, enthält schon die Voraussetzung eines Princips, welches aus der Erfahrung (die da nur lehrt, was die Dinge sind) nicht hat gezogen werden können.

Dass wir durch das Auge sehen können, erfahren wir unmittelbar, ingleichen die äussere und inwendige Structur desselben, die die Bedingungen dieses seines möglichen Gebrauchs enthalten, und also die Causalität nach mechanischen Gesetzen. Ich kann mich aber auch eines Steins bedienen, um etwas darauf zu zerschlagen, oder darauf zu bauen u. s. w., und diese Wirkungen können auch als Zwecke auf ihre Ursachen bezogen werden; aber ich kann darum nicht sagen, dass er zum Bauen hat dienen sollen. Nur vom Auge urtheile ich, dass es zum Sehen hat tauglich seyn sollen, und, obzwar die Figur, die Beschaffenheit aller Theile desselben und ihre Zusammensetzung, nach blos mechanischen Gesetzen beurtheilt, für meine Urtheilskraft ganz zufällig ist, so denke ich doch in der Form und in dem Baue desselben eine Nothwendigkeit, auf gewisse Weise gebildet zu seyn, nämlich nach einem Begriffe, der vor den bildenden Ursachen dieses Organs vorhergeht, ohne welche die Möglichkeit dieses Naturproducts nach keinen mechanischen Naturgesetzen für mich begreiflich ist (welches der Fall bei jenem Steine nicht ist). Dieses Sollen enthält nun eine Nothwendigkeit, welche sich von der physisch-mechanischen, nach welcher ein Ding nach blossen Gesetzen der (ohne eine vorhergehende Idee desselben) wirkenden Ursachen möglich ist, deutlich unterscheidet, und kann eben so wenig durch blos physische (empirische) Gesetze, als die Nothwendigkeit des ästhetischen Urtheils durch psychologische bestimmt werden, sondern erfordert ein eigenes Princip *a priori* in der Urtheilskraft, so ferne sie reflectirend ist, unter welchem das teleologische Urtheil steht, und woraus es auch seiner Gültigkeit und seinen Einschränkungen nach muss bestimmt werden.

Also stehen alle Urtheile über die Zweckmässigkeit der Natur, sie mögen nun ästhetisch oder teleologisch seyn, unter Principien *a priori* und zwar solchen, die der Urtheilskraft eigenthümlich und ausschliesslich angehören, weil sie blos reflectirende, nicht bestimmende Urtheile

sind. Eben darum gehören sie auch unter die Kritik der reinen Vernunft (in der allgemeinsten Bedeutung genommen), welcher die letztern mehr als die erstern bedürfen, indem sie, sich selbst überlassen, die Vernunft zu Schlüssen einladen, die sich ins Uberschwängliche verlieren können, anstatt dass die erstern eine mühsame Nachforschung erfordern, um nur zu verhüten, dass sie sich selbst ihrem Principe nach lediglich aufs Empirische einschränken und dadurch ihre Ansprüche auf nothwendige Gültigkeit für Jedermann vernichten.

Encyklopädische Introduction der Kritik der Urtheilskraft in das System der Kritik der reinen Vernunft.

Alle Einleitung eines Vortrages ist entweder die in eine vorhabende Lehre, oder der Lehre selbst in ein System, wohin sie als ein Theil gehört. Die erstere geht vor der Lehre vorher, die letztere sollte billig nur den Schluss derselben ausmachen, um ihr ihre Stelle in dem Inbegriffe der Lehren, mit welchen sie durch gemeinschaftliche Principien zusammenhängt, nach Grundsätzen anzuweisen. Jene ist eine propädeutische, diese kann eine encyklopädische Introduction heissen.

Die propädeutischen Einleitungen sind die gewöhnlichen, als welche zu einer vorzutragenden Lehre vorbereiten, indem sie die dazu nöthige Vorkenntniss aus andern schon vorhandenen Lehren oder Wissenschaften anführen, um den Übergang möglich zu machen. Wenn man sie darauf richtet, um die der neu auftretenden Lehre eigenen Principien *(domestica)*, von denen, welche einer andern angehören *(peregrinis)*, sorgfältig zu unterscheiden, so dienen sie zur Grenzbestimmung der Wissenschaften; eine Vorsicht, die nie zu viel empfohlen werden kann, weil ohne sie keine Gründlichkeit, vornämlich im philosophischen Erkenntnisse, zu hoffen ist.

Eine encyklopädische Einleitung aber setzt nicht etwa eine verwandte und zu der sich neu ankündigenden vorbereitende Lehre, sondern die Idee eines Systems voraus, welches durch jene allererst vollständig wird. Da nun ein solches nicht durch Aufraffen und Zusammenlesen des Mannigfaltigen, welches man auf dem Wege der Naturforschung gefunden hat, sondern nur alsdann, wenn man die subjectiven oder objectiven Quellen einer gewissen Art von Erkenntnissen vollständig anzugeben im Stande ist, durch den formalen Begriff eines Ganzen, der zugleich das Princip einer vollständigen Eintheilung *a priori* in sich enthält, möglich ist, so kann man leicht begreifen, woher encyklopädische Einleitungen, so nützlich sie auch wären, doch so wenig gewöhnlich sind.

Da dasjenige Vermögen, wovon hier das eigenthümliche Princip aufgesucht und erörtert werden soll (die Urtheilskraft), von so besonderer Art ist, dass es für sich gar kein Erkenntniss (weder theoretisches noch praktisches) hervorbringt, und, ungeachtet ihres Princips *a priori*, dennoch keinen Theil zur Transscendentalphilosophie, als objectiver Lehre liefert, sondern nur den Verband zweier anderer obern Erkenntnissvermögen (des Verstandes und der Vernunft) ausmacht; so kann es mir erlaubt seyn, in der Bestimmung der Principien eines solchen Vermögens, das keiner Doctrin, sondern blos einer Kritik fähig ist, von der sonst überall nothwendigen Ordnung abzugehen, und eine kurze encyklopädische Introduction derselben und zwar nicht in das System der Wissenschaften der reinen Vernunft, sondern blos in die Kritik aller *a priori* bestimmbaren Vermögen des Gemüths, so ferne sie unter sich ein System im Gemüthe ausmachen, voranzuschicken, und auf solche Art die propädeutische Einleitung mit der encyklopädischen zu vereinigen.

Die Introduction der Urtheilskraft in das System der reinen Erkenntnissvermögen durch Begriffe beruht gänzlich auf ihrem transscendentalen ihr eigenthümlichen Principe, dass die Natur in der Specification der transscenden-

talen Verstandesgesetze (Principien ihrer Möglichkeit als Natur überhaupt), d. i. in der Mannigfaltigkeit ihrer empirischen Gesetze, nach der Idee eines Systems der Eintheilung derselben, zum Behufe der Möglichkeit der Erfahrung als empirischen Systems verfahre. — Dieses giebt zuerst den Begriff einer objectiv-zufälligen, subjectiv aber (für unser Erkenntnissvermögen) nothwendigen Gesetzmässigkeit, d. i. einer Zweckmässigkeit der Natur, und zwar *a priori*, an die Hand. Ob nun zwar dieses Princip nichts in Ansehung der besondern Naturformen bestimmt, sondern die Zweckmässigkeit der letztern jederzeit empirisch gegeben werden muss, so gewinnt doch das Urtheil über diese Formen einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit, als blos reflectirendes Urtheil, durch die Beziehung der subjectiven Zweckmässigkeit der gegebenen Vorstellung für die Urtheilskraft, auf jenes Princip der Urtheilskraft *a priori* von der Zweckmässigkeit der Natur in ihrer empirischen Gesetzmässigkeit überhaupt, und so wird ein ästhetisches reflectirendes Urtheil auf einem Principe *a priori* beruhend angesehen werden können (ob es gleich nicht bestimmend ist), und die Urtheilskraft in demselben sich zu einer Stelle in der Kritik der obern reinen Erkenntnissvermögen berechtigt finden.

Da aber der Begriff einer Zweckmässigkeit der Natur (als einer technischen Zweckmässigkeit, die von der praktischen wesentlich unterschieden ist), wenn er nicht blosse Erschleichung dessen, was wir aus ihr machen, für das, was sie ist, seyn soll, ein vor aller dogmatischen Philosophie (der theoretischen sowohl als praktischen) abgesonderter Begriff ist, der sich lediglich auf jenes Princip der Urtheilskraft gründet, das vor den empirischen Gesetzen vorhergeht und ihre Zusammenstimmung zur Einheit des Systems derselben allererst möglich macht, so ist daraus zu ersehen, dass von den zwei Arten des Gebrauchs der reflectirenden Urtheilskraft (der ästhetischen und der teleologischen) dasjenige Urtheil, welches vor allem Begriffe vom Objecte vorhergeht, mithin das ästhetische reflecti-

rende Urtheil ganz allein seinen Bestimmungsgrund in der Urtheilskraft, unvermengt mit einem andern Erkenntnissvermögen, habe, dagegen das teleologische Urtheil, obgleich der Begriff eines Naturzwecks, in dem Urtheile selbst, nur als Princip der reflectirenden, nicht der bestimmenden Urtheilskraft, gebraucht wird, doch nicht anders als durch Verbindung der Vernunft mit empirischen Begriffen gefällt werden kann. Die Möglichkeit eines teleologischen Urtheils über die Natur lässt sich daher leicht zeigen, ohne ihm ein besonderes Princip der Urtheilskraft zum Grunde legen zu dürfen; denn diese folgt blos dem Principe der Vernunft. Dagegen die Möglichkeit eines ästhetischen und doch auf einem Principe *a priori* gegründeten Urtheils der blossen Reflexion, d. i. eines Geschmacksurtheils, wenn bewiesen werden kann, dass dieses wirklich zum Anspruche auf Allgemeingültigkeit berechtigt sey, einer Kritik der Urtheilskraft als eines Vermögens eigenthümlicher transscendentaler Principien (gleich dem Verstande und der Vernunft) durchaus bedarf, und sich dadurch allein qualificirt, in das System der reinen Erkenntnissvermögen aufgenommsn zu werden; wovon der Grund ist, dass das ästhetische Urtheil, ohne einen Begriff von seinem Gegenstande vorauszusetzen, dennoch ihm Zweckmässigkeit, und zwar allgemeingültig beilegt, wozu also das Princip in der Urtheilskraft selbst liegen muss, da hingegen das teleologische Urtheil einen Begriff vom Objecte, den die Vernunft unter das Princip der Zweckverbindung bringt, voraussetzt, nur dass dieser Begriff eines Naturzwecks von der Urtheilskraft blos im reflectirenden, nicht bestimmenden Urtheile gebraucht werde.

Es ist also eigentlich nur der Geschmack, und zwar in Ansehung der Gegenstände der Natur, in welchem allein sich die Urtheilskraft als ein Vermögen offenbart, welches sein eigenthümliches Princip hat, und dadurch, auf eine Stelle in der allgemeinen Kritik der obern Erkenntnissvermögen gegründeten Anspruch macht, den man ihr vielleicht nicht zugetraut hätte. Ist aber das Vermögen der

Urtheilskraft, sich *a priori* Principien zu setzen, einmal gegeben, so ist es auch nothwendig, den Umfang desselben zu bestimmen, und zu dieser Vollständigkeit der Kritik wird erfordert, dass ihr ästhetisches Vermögen, mit dem teleologischen zusammen, als in einem Vermögen enthalten und auf demselben Principe beruhend, erkannt werde; denn auch das teleologische Urtheil über Dinge der Natur gehört eben sowohl als das ästhetische der reflectirenden (nicht der bestimmenden) Urtheilskraft zu.

Die Geschmackskritik aber, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks selbst gebraucht wird, eröffnet, wenn man sie in transscendentaler Absicht behandelt, dadurch, dass sie eine Lücke im Systeme unserer Erkenntnissvermögen ausfüllt, eine auffallende, und wie mich dünkt, viel verheissende Aussicht in ein vollständiges System aller Gemüthskräfte, so ferne sie in ihrer Bestimmung nicht allein aufs Sinnliche, sondern auch aufs Übersinnliche bezogen sind, ohne doch die Grenzsteine zu verrücken, welche eine unnachsichtliche Kritik dem letztern Gebrauche derselben gelegt hat. Es kann vielleicht dem Leser dazu dienen, um den Zusammenhang der nachfolgenden Untersuchungen desto leichter übersehen zu können, dass ich einen Abriss dieser systematischen Verbindung, der freilich nur, wie die gegenwärtige ganze Nummer, seine Stelle eigentlich beim Schlusse der Abhandlung haben sollte, schon hier entwerfe.

Die Vermögen des Gemüths lassen sich nämlich insgesammt auf folgende drei zurückführen:

Erkenntnissvermögen,

Gefühl der Lust und Unlust,

Begehrungsvermögen.

Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnissvermögen, obzwar nicht immer Erkenntniss (denn eine zum Erkenntnissvermögen gehörige Vorstellung kann auch Anschauung, reine oder empirische, ohne Begriffe

seyn), zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnissvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemüthskräften überhaupt zu stehen.

Erkenntnissvermögen	Verstand.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft.
Begehrungsvermögen	Vernunft.

Es findet sich, dass Verstand eigenthümliche Principien *a priori* für das Erkenntnissvermögen, Urtheilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber blos für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Nothwendigkeit, die theils objectiv, theils subjectiv, theils aber auch dadurch, dass sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist, nachdem sie durch die neben ihnen stehenden obern Vermögen die diesen correspondirenden Gemüthskräfte bestimmen.

Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Zweckmässigkeit, die zugleich Gesetz ist. (Verbindlichkeit.)

Endlich gesellen sich zu den angeführten Gründen *a priori* der Möglichkeit der Formen, auch diese, als Producte derselben:

Vermögen des Gemüths:	Obere Erkenntnissvermögen:	Principien *a priori*:	Producte.
Erkenntnissvermögen	Verstand	Gesetzmässigkeit	Natur.
Gefühl der Lust und Unlust	Urtheilskraft	Zweckmässigkeit	Kunst.
Begehrungsvermögen	Vernunft	Verbindlichkeit	Sitten.

Die Natur also gründet ihre Gesetzmässigkeit auf Principien *a priori* des Verstandes als eines Erkenntnissvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer

Zweckmässigkeit *a priori* nach der Urtheilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die Sitten (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmässigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificirt, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urtheile, die auf diese Art aus Principien *a priori* entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüths eigenthümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urtheile.

So entdeckt sich ein System der Gemüthskräfte, in ihrem Verhältnisse der Natur und der Freiheit, deren jede ihre eigenthümlichen bestimmenden Principien *a priori* haben und um deswillen die zwei Theile der Philosophie (die theoretische und praktische) als eines doctrinalen Systems ausmachen, und zugleich ein Übergang vermittelst der Urtheilskraft, die durch ein eigenthümliches Princip beide Theile verknüpft, nämlich von dem sinnlichen Substrate der erstern zum intelligibeln der zweiten Philosophie, durch die Kritik eines Vermögens (der Urtheilskraft), welches nur zum Verknüpfen dient, und daher zwar für sich kein Erkenntniss verschaffen, oder zur Doctrin irgend einen Beitrag liefern kann, dessen Urtheile aber unter dem Namen der ästhetischen (deren Principien blos subjectiv sind), indem sie sich von allen, deren Grundsätze objectiv seyn müssen (sie mögen nun theoretisch oder praktisch seyn), unter dem Namen der logischen unterscheiden, von so besonderer Art sind, dass sie sinnliche Anschauungen auf eine Idee der Natur beziehen, deren Gesetzmässigkeit, ohne ein Verhältniss derselben, zu einem übersinnlichen Substrate nicht verstanden werden kann; wovon in der Abhandlung selbst der Beweis geführt werden wird.

XV.

VON

EINEM NEUERDINGS ERHOBENEN

VORNEHMEN TON

IN DER

PHILOSOPHIE.

1796.

Der Name der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. — Den Asceten in der Makarischen Wüste hiess ihr Mönchsthum die Philosophie. Der Alchemist nannte sich *philosophus per ignem.* Die Logen alter und neuer Zeiten sind Adepten eines Geheimnisses durch Tradition, von welchem sie uns missgünstigerweise nichts aussagen wollen *(philosophus per initiationem).* Endlich sind die neuesten Besitzer desselben diejenigen, welche es in sich haben, aber unglücklicherweise es nicht aussagen, und durch Sprache allgemein mittheilen können *(philosophus per inspirationem).* Wenn es nun ein Erkenntniss des Übersinnlichen (das, in theoretischer Absicht, allein ein wahres Geheimniss ist) gäbe, welches zu enthüllen in praktischer Absicht dem menschlichen Verstande allerdings möglich ist; so würde doch ein solches aus demselben, als einem Vermögen der Erkenntniss durch Begriffe, demjenigen weit nachstehen, welches als ein Vermögen der Anschauung unmittelbar durch den Verstand wahrgenommen werden könnte: denn der discursive Verstand muss vermittelst der ersteren viele Arbeit zu der Auflösung, und wiederum der Zusammensetzung seiner Begriffe nach Principien verwenden, und viele Stufen mühsam besteigen, um im Erkenntniss Fortschritte zu thun, statt dessen eine intellectuelle Anschauung den Gegenstand unmittelbar, und auf einmal fassen, und darstellen würde. — Wer sich also im Besitz der letztern zu

seyn dünkt, wird auf den erstern mit Verachtung herabsehen; und umgekehrt ist die Gemächlichkeit eines solchen Vernunftgebrauchs eine starke Verleitung, ein dergleichen Anschauungsvermögen dreist anzunehmen, ingleichen eine darauf gegründete Philosophie bestens zu empfehlen: welches sich auch aus dem natürlichen selbstsüchtigen Hange der Menschen, dem die Vernunft schweigend nachsieht, leicht erklären lässt.

Es liegt nämlich nicht blos in der natürlichen Trägheit, sondern auch in der Eitelkeit der Menschen (einer missverstandenen Freiheit), dass die, welche zu leben haben, es sey reichlich oder kärglich, in Vergleichung mit denen, welche arbeiten müssen, um zu leben, sich für Vornehme halten. — Der Araber oder Mongole verachtet den Städter und dünkt sich vornehm in Vergleichung mit ihm: weil das Herumziehen in den Wüsten mit seinen Pferden und Schaafen mehr Belustigung als Arbeit ist. Der Waldtunguse meint seinem Bruder einen Fluch an den Hals zu werfen, wenn er sagt: „Dass du dein Vieh selber erziehen magst wie der Buräte!“ Dieser giebt die Verwünschung weiter ab, und sagt; „Dass du den Acker bauen magst wie der Russe!“ Der Letztere wird vielleicht nach seiner Denkungsart sagen: „Dass du am Weberstuhl sitzen magst, wie der Deutsche!“ — Mit einem Wort: Alle dünken sich vornehmer, nach dem Maasse, als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen: und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, dass sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht arbeiten, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt: und dies zwar in einem Tone, der anzeigt, dass sie sich mit denen, welche — schulmässig — von der Kritik ihres Erkenntnissvermögens zum dogmatischen Erkenntniss langsam und bedächtig fortzuschreiten sich verbunden halten, in Eine Linie zu stellen gar nicht gemeint sind, sondern —

geniemässig — durch einen einzigen Scharfblick auf ihr Inneres, alles das, was Fleiss nur immer verschaffen mag, und wohl noch mehr, zu leisten im Stande sind. Mit Wissenschaften, welche Arbeit erfordern, als Mathematik, Naturwissenschaft, alte Geschichte, Sprachkunde u. s. w., selbst mit der Philosophie, so ferne sie sich auf methodische Entwicklung und systematische Zusammenstellung der Begriffe einzulassen genöthigt ist, kann Mancher wohl auf pedantische Art stolz thun; aber keinem Andern, als dem Philosophen der Anschauung, der nicht durch die herkulische Arbeit des Selbsterkenntnisses sich von unten hinauf, sondern sie überfliegend, durch eine ihm nichts kostende Apotheose von oben herab demonstrirt, kann es einfallen, vornehm zu thun: weil er da aus eigenem Ansehen spricht, und Keinem deshalb Rede zu stehen verbunden ist.

Und nun zur Sache selbst.

Plato, eben so gut Mathematiker, als Philosoph, bewunderte an den Eigenschaften gewisser geometrischer Figuren, z. B. des Cirkels, eine Art von Zweckmässigkeit, d. i. Tauglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit der Auflösung eines und desselben Problems (wie etwa in der Lehre von geometrischen Örtern), aus einem Princip, gleich als ob die Erfordernisse zur Construction gewisser Grössenbegriffe absichtlich in sie gelegt seyen, obgleich sie als nothwendig *a priori* eingesehen und bewiesen werden können. Zweckmässigkeit ist aber nur durch Beziehung des Gegenstandes auf einen Verstand, als Ursache, denkbar. S. Kr. d. Urtheilskraft, 1790, S. 271.

Da wir nun mit unserm Verstande, als einem Erkenntnissvermögen durch Begriffe, das Erkenntniss nicht über unsern Begriff *a priori* erweitern können (welches doch in der Mathematik wirklich geschieht); so musste Plato Anschauungen *a priori* für uns Menschen annehmen, welche aber nicht in unserm Verstande ihren ersten Ursprung hätten, denn unser Verstand ist nicht ein An-

schauungs-, nur ein discursives oder Denkungs-Vermögen, sondern in einem solchen, der zugleich Urgrund aller Dinge wäre, d. i. dem göttlichen Verstande, welche Anschauungen direct, dann Urbilder (Ideen) genannt zu werden verdienten. Unsere Anschauung aber dieser göttlichen Ideen (denn eine Anschauung *a priori* mussten wir doch haben, wenn wir uns das Vermögen synthetischer Sätze *a priori* in der reinen Mathematik begreiflich machen wollten) sey uns nur indirect, als der Nachbilder *(ectypa)* gleichsam der Schattenbilder aller Dinge, die wir *a priori* synthetisch erkennen, mit unserer Geburt, die aber zugleich eine Verdunklung dieser Ideen, durch Vergessenheit ihres Ursprungs bei sich geführt habe, zu Theil geworden; als eine Folge davon, dass unser Geist (nun Seele genannt) in einen Körper gestossen worden, von dessen Fesseln sich allmälig loszumachen, jetzt das edle Geschäft der Philosophie seyn müsse *.

* Plato verfährt mit allen diesen Schlüssen wenigstens consequent. Ihm schwebte ohne Zweifel, obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit Kurzem deutlich zur Sprache gekommen: „Wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich?" Hätte er damals auf das rathen können, was sich allererst späterhin vorgefunden hat: dass es allerdings Anschauungen *a priori* aber nicht des menschlichen Verstandes, sondern sinnliche (unter dem Namen des Raumes und der Zeit) gäbe, dass daher alle Gegenstände der Sinne von uns blos als Erscheinungen, und selbst ihre Formen, die wir in der Mathematik *a priori* bestimmen können, nicht die der Dinge an sich selbst, sondern (subjective) unserer Sinnlichheit sind, die also für alle Gegenstände möglicher Erfahrung, aber auch nicht einen Schritt weiter, gelten; so würde er die reine Anschauung (deren er bedurfte, um sich das synthetische Erkenntniss *a priori* begreiflieh zu machen) nicht im göttlichen Verstande, und dessen Urbildern aller Wesen, als selbständiger Objecte, gesucht, und so zur Schwärmerei die Fackel angesteckt haben.— Denn das sah er wohl ein: dass, wenn er in der Anschauung, die der Geometrie zum Grunde liegt, das Object an sich selbst empirisch anschauen zu können behaupten wollte, das geometrische Urtheil und die ganze Mathematik blosse Erfahrungswissenschaft seyn würde, welches der Nothwendigkeit widerspricht, die (neben der Anschaulichkeit) gerade das ist, was ihr einen so hohen Rang unter allen Wissenschaften zusichert.

Wir müssen aber auch nicht den Pythagoras vergessen, von dem uns nun freilich zu wenig bekannt ist, um über das metaphysische Princip seiner Philosophie etwas Sicheres auszumachen. Wie bei Plato die Wunder der Gestalten (der Geometrie), so erweckten bei Pythagoras die Wunder der Zahlen (der Arithmetik), d. i. der Anschein einer gewissen Zweckmässigkeit, und eine in die Beschaffenheit derselben gleichsam absichtlich gelegte Tauglichkeit zur Auflösung mancher Vernunftaufgaben der Mathematik, wo Anschauung *a priori* (Raum und Zeit) und nicht blos ein discursives Denken vorausgesetzt werden muss, die Aufmerksamkeit, als auf eine Art der Magie, lediglich um sich die Möglichkeit, nicht blos der Erweiterung unserer Grössenbegriffe überhaupt, sondern auch der besondern und gleichsam geheimnissreichen Eigenschaften derselben begreiflich zu machen. — Die Geschichte sagt, dass ihn die Entdeckung des Zahlverhältnisses unter den Tönen, und des Gesetzes, nach welchem sie allein eine Musik ausmachen, auf den Gedanken gebracht habe: dass, weil in diesem Spiel der Empfindungen die Mathematik (als Zahlenwissenschaft) eben sowohl das Princip der Form derselben (und zwar, wie es scheint, *a priori*, seiner Nothwendigkeit wegen) enthält, uns eine, wenn gleich nur dunkle Anschauung einer Natur, die durch einen über sie herrschenden Verstand nach Zahlgleichungen geordnet worden, beiwohne; welche Idee dann, auf die Himmelskörper angewandt, auch die Lehre von der Harmonie der Sphären hervorbrachte. Nun ist nichts die Sinne belebender als die Musik; das belebende Princip im Menschen aber ist die Seele; und da Musik, nach Pythagoras, blos auf wahrgenommenen Zahlverhältnissen beruht, und (welches wohl zu merken) jenes belebende Princip im Menschen, die Seele, zugleich ein freies sich selbst bestimmendes Wesen ist: so lässt sich seine Definition derselben: *anima est numerus se ipsum movens*, vielleicht verständlich machen und einigermaassen rechtfertigen, wenn man annimmt, dass er durch dieses Vermögen, sich selbst zu bewegen, ihren Un-

terschied von der Materie, als die an sich leblos, und nur durch etwas Äusseres bewegbar ist, mithin die Freiheit habe anzeigen wollen.

Es war also die Mathematik, über welche Pythagoras sowohl als Plato philosophirten, indem sie alles Erkenntniss *a priori* (es möge nun Anschauung oder Begriff enthalten (zum Intellectuellen zählten, und durch diese Philosophie auf ein Geheimniss zu stossen glaubten, wo kein Geheimniss ist: nicht, weil die Vernunft alle an sie ergehende Fragen beantworten kann, sondern weil ihr Orakel verstummt, wenn die Frage bis so hoch gesteigert worden, dass sie nun keinen Sinn mehr hat. Wenn z. B. die Geometrie einige schön genannte Eigenschaften des Cirkels (wie man im Montucla nachsehen kann) aufstellt, und nun gefragt wird: woher kommen ihm diese Eigenschaften, die eine Art von ausgedehnter Brauchbarkeit und Zweckmässigkeit zu enthalten scheinen? so kann darauf keine andere Antwort gegeben werden, als: *Quaerit delirus quod non respondet Homerus.* Der, welcher eine mathematische Aufgabe philosophisch auflösen will, widerspricht sich hiermit selbst; z. B.: was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, seyn kann? Aber der über eine mathematische Aufgabe Philosophirende glaubt hier auf ein Geheimniss zu stossen, und eben darum etwas überschwänglich Grosses zu sehen, wo er nichts sieht; und setzt gerade darin, dass er über eine Idee in sich brütet, die er weder sich verständlich machen, noch Andern mittheilen kann, die ächte Philosophie *(philosophia arcani)*, wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet, im Gefühl und Genuss zu schwärmen, welches freilich weit einladender und glänzender ist, als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben; wobei aber auch Armuth und Hoffarth die belachenswerthe Erscheinung geben, die Philosophie in einem vornehmen Ton sprechen zu hören.

Die Philosophie des Aristoteles ist dagegen Arbeit. Ich betrachte ihn aber hier nur (so wie beide vorige) als

Metaphysiker, d. i. Zergliederer aller Erkenntniss *a priori* in ihre Elemente, und als Vernunftkünstler sie wieder daraus (den Kategorien) zusammenzusetzen, dessen Bearbeitung, so weit sie reicht, ihre Brauchbarkeit behalten hat, ob sie zwar im Fortschreiten verunglückte, dieselben Grundsätze, die im Sinnlichen gelten (ohne dass er den gefährlichen Sprung, den er hier zu thun hatte, bemerkte), auch aufs Übersinnliche auszudehnen, bis wohin seine Kategorien nicht zulangen: wo es nöthig war, das Organ des Denkens in sich selbst, die Vernunft, nach den zwei Feldern derselben, dem theoretischen und praktischen, vorher einzutheilen und zu messen, welche Arbeit aber spätern Zeiten aufbehalten blieb.

Jetzt wollen wir doch den neuen Ton im Philosophiren (bei dem man der Philosophie entbehren kann) anhören und würdigen.

Dass vornehme Personen philosophiren, wenn es auch bis zu den Spitzen der Metaphysik hinauf geschähe, muss ihnen zur grössten Ehre angerechnet werden, und sie verdienen Nachsicht bei ihrem (kaum vermeidlichen) Verstoss wider die Schule, weil sie sich doch zu dieser auf den Fuss der bürgerlichen Gleichheit herablassen *. — Dass

* Es ist doch ein Unterschied zwischen Philosophiren und den Philosophen machen. Das Letztere geschieht im vornehmen Ton, wenn der Despotism über die Vernunft des Volks (ja wohl gar über seine eigene) durch Fesselung an einen blinden Glauben, für Philosophie ausgegeben wird. Dahin gehört dann z. B. „der Glaube an die Donnerlegion zu Zeiten des Mark Aurel,“ ingleichen, „an das dem Apostaten Julian zum Possen unter dem Schutt von Jerusalem durch ein Wunder hervorgebrochene Feuer;“ welcher für die eigentliche ächte Philosophie ausgegeben, und das Gegentheil derselben „der Köhlerunglaube“ genannt wird (gerade als ob die Kohlbrenner, tief in ihren Wäldern, dafür berüchtigt wären, in Ansehung der ihnen zugetragenen Mährchen, sehr ungläubisch zu seyn): wozu dann auch die Versicherung kommt, dass es mit der Philosophie seit schon zweitausend Jahren ein Ende habe, weil „der Stagirit für die Wissenschaft so

aber seyn wollende Philosophen vornehm thun, kann ihnen auf keine Weise nachgesehen werden, weil sie sich über ihre Zunftgenossen erheben, und deren unveräusserliches Recht der Ereiheit und Gleichheit, in Sachen der blossen Vernunft, verletzen.

Das Princip, durch Einfluss eines höheren Gefühls philosophiren zu wollen, ist unter allen am meisten für den vornehmen Ton gemacht: denn wer will mir mein Gefühl streiten? Kann ich nun noch glaubhaft machen, dass dieses Gefühl nicht blos subjectiv in mir sey, sondern einem Jeden angesonnen werden könne, mithin auch objectiv und als Erkenntnissstück, also nicht etwa blos als Begriff vernünftelt, sondern als Anschauung (Auffassung des Gegenstandes selbst) gelte: so bin ich in grossem Vortheil über alle die, welche sich allererst rechtfertigen müssen, um sich der Wahrheit ihrer Behauptungen berühmen zu dürfen. Ich kann daher in dem Tone eines Gebieters sprechen, der der Beschwerde überhoben ist, den Titel seines Besitzes zu beweisen *(beati possidentes)*. — Es lebe also die Philosophie aus Gefühlen, die uns gerade zur Sache selbst führt! Weg mit der Vernünftelei aus Begriffen, die es nur durch den Umschweif allgemeiner Merkmale versucht, und

viel erobert habe, dass er wenig Erhebliches mehr den Nachfolgern zu erspähen überlassen hat." So sind die Gleichmacher der politischen Verfassung nicht blos diejenigen, welche, nach Rousseau, wollen, dass die Staatsbürger insgesammt einander gleich seyen, weil ein Jeder Alles ist; sondern auch diejenigen, welche wollen, dass Alle einander gleichen, weil sie ausser Einem insgesammt nichts seyen, und sind Monarchisten aus Neid: die bald den Plato, bald den Aristoteles auf den Thron erheben, um bei dem Bewusstseyn ihres eigenen Unvermögens selbst zu denken, die verhasste Vergleichung mit andern zugleich Lebenden nicht auszustehen. Und so macht (vornämlich durch den letzteren Ausspruch) der vornehme Mann dadurch den Philosophen, dass er allem ferneren Philosophiren durch Obscuriren ein Ende macht. —— Man kann dieses Phänomen nicht besser in seinem gehörigen Lichte darstellen, als durch die Fabel von Voss (Berl. Monatsschr. Novemb. 1795. letztes Blatt), ein Gedicht, das allein eine Hekatombe werth ist.

die, ehe sie noch einen Stoff hat, den sie unmittelbar ergreifen kann, vorher bestimmte Formen verlangt, denen sie jenen Stoff unterlegen könne! Und gesetzt auch, die Vernunft kann sich über die Rechtmässigkeit des Erwerbs dieser ihrer hohen Einsichten gar nicht weiter erklären, so bleibt es doch ein Factum: „die Philosophie hat ihre fühlbaren Geheimnisse *."

* Ein berühmter Besitzer derselben drückt sich hierüber so aus: „So „lange die Vernunft, als Gesetzgeberin des Willens, zu dem Phänomen „(versteht sich hier, freien Handlungen der Menschen) sagen muss: du „gefällst mir — du gefällst mir nicht; so lange muss sie die Phäno-„mene als Wirkungen von Realitäten ansehen;" woraus er dann folgert: dass ihre Gesetzgebung nicht blos einer Form, sondern einer Materie (Stoffs, Zwecks) als Bestimmungsgrundes des Willens, bedürfe, d. i. ein Gefühl der Lust (oder Unlust) an einem Gegenstande müsse vorhergehen, wenn die Vernunft praktisch seyn soll. —— Dieser Irrthum, der, wenn man ihn einschleichen liesse, alle Moral vertilgen, und nichts als die Glückseligkeits - Maxime, die eigentlich gar kein objectives Princip haben kann (weil sie nach Verschiedenheit der Subjecte verschieden ist), übrig lassen würde, dieser Irrthum, sage ich, kann nur durch folgenden Probierstein der Gefühle sicher ans Licht gestellt werden. Diejenige Lust (oder Unlust), die nothwendig vor dem Gesetz vorhergehen muss, damit die That geschehe, ist pathologisch; diejenige aber, vor welcher, damit diese geschehe, das Gesetz nothwendig vorhergehen muss, ist moralisch. Jene hat empirische Principien (die Materie der Willkühr), diese ein reines Princip *a priori* zum Grunde (bei dem es lediglich auf die Form der Willensbestimmung ankommt). — Hiermit kann auch der Trugschluss *(fallacia causae non causae)* leicht aufgedeckt werden, da der Eudämonist vorgiebt: die Lust (Zufriedenheit), die ein rechtschaffener Mann im Prospect hat, um sie im Bewusstseyn seines wohlgeführten Lebenswandels dereinst zu fühlen (mithin die Aussicht auf seine künftige Glückseligkeit), sey doch die eigentliche Triebfeder, seinen Lebenswandel wohl (dem Gesetze gemäss) zu führen. Denn da ich ihn vorher als rechtschaffen und dem Gesetz gehorsam, d. i. als einen, bei dem das Gesetz vor der Lust vorhergeht, annehmen muss, um künftig im Bewusstseyn seines wohlgeführten Lebenswandels eine Seelenlust zu fühlen; so ist es ein leerer Cirkel im Schliessen, um die letztere, die eine Folge ist, zur Ursache jenes Lebenswandels zu machen.

Was aber gar den Synkretism einiger Moralisten betrifft: die Eudämonie, wenn gleich nicht ganz, doch zum Theil zum objectiven Princip der Sittlichkeit zu machen (wenn man gleich, dass jene unvermerkt

Mit dieser vorgegebenen Fühlbarkeit eines Gegenstandes, der doch blos in der reinen Vernunft angetroffen werden kann, hat es nun folgende Bewandtniss. — Bisher hatte man nur von drei Stufen des Fürwahrhaltens, bis zum Verschwinden desselben in völlige Unwissenheit, gehört: dem Wissen, Glauben und Meinen*. Jetzt wird

auch subjectiv auf die mit der Pflicht übereinstimmende Willensbestimmung des Menschen mit Einfluss habe, einräumt); so ist das doch der gerade Weg, ohne alles Princip zu seyn. Denn die sich einmengenden, von der Glückseligkeit entlehnten Triebfedern, ob sie zwar zu eben denselben Handlungen, als die aus reinen moralischen Grundsätzen fliessen, hinwirken, verunreinigen und schwächen doch zugleich die moralische Gesinnung selbst, deren Werth und hoher Rang eben darin besteht, unangesehen derselben, ja mit Überwindung aller ihrer Anpreisungen, keinem andern als dem Gesetz seinen Gehorsam zu beweisen.

* Man bedient sich des mittelsten Worts im theoretischen Verstande auch bisweilen als gleichbedeutend, mit dem etwas für wahrscheinlich halten: und da muss wohl bemerkt werden, dass von dem, was über alle mögliche Erfahrungsgrenze hinausliegt, weder gesagt werden kann, es sey wahrscheinlich, noch es sey unwahrscheinlich, mithin auch das Wort Glaube in Ansehung eines solchen Gegenstandes in theoretischer Bedeutung gar nicht statt findet. — Unter dem Ausdruck: dieses oder jenes ist wahrscheinlich, versteht man ein Mittelding (des Fürwahrhaltens) zwischen Meinen und Wissen; und da geht es ihm so wie allen andern Mitteldingen: dass man daraus machen kann, was man will. — Wenn aber Jemand z. B. sagt: es ist wenigstens wahrscheinlich, dass die Seele nach dem Tode lebe, so weiss er nicht, was er will. Denn wahrscheinlich heisst dasjenige, was für wahr gehalten, mehr als die Hälfte der Gewissheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite hat. Die Gründe also müssen insgesammt ein partiales Wissen, einen Theil der Erkenntniss des Objects, worüber geurtheilt wird, enthalten. Ist nun der Gegenstand gar kein Object einer uns möglichen Erkenntniss (dergleichen die Natur der Seele, als lebender Substanz auch ausser der Verbindung mit einem Körper, d. i. als Geist ist); so kann über die Möglichkeit derselben weder wahrscheinlich noch unwahrscheinlich, sondern gar nicht geurtheilt werden. Denn die vorgeblichen Erkenntnissgründe sind in einer Reihe, die sich dem zureichenden Grunde, mithin der Erkenntniss selbst, gar nicht nähert, indem sie auf etwas Übersinnliches bezogen werden, von dem, als einem solchen, kein theoretisches Erkenntniss möglich ist.

Eben so ist es mit dem Glauben an ein Zeugniss eines Andern, das etwas Übersinnliches betreffen soll, bewandt. Das Fürwahrhalten eines

eine neue angebracht, die gar nichts mit der Logik gemein hat, die kein Fortschritt des Verstandes, sondern Voreinpfindung *(praevisio sensitiva)* dessen seyn soll, was gar kein Gegenstand der Sinne ist: d. i. Ahnung des Übersinnlichen.

Zeugnisses ist immer etwas Empirisches; und die Person, der ich auf ihr Zeugniss glauben soll, muss ein Gegenstand einer Erfahrung seyn. Wird sie aber als ein übersinnliches Wesen genommen: so kann ich von ihrer Existenz selber, mithin dass es ein solches Wesen sey, welches mir dieses bezeugt, durch keine Erfahrung belehrt werden (weil das sich selbst widerspricht), auch nicht aus der subjectiven Unmöglichkeit, mir die Erscheinung eines mir gewordenen innern Zurufs anders als aus einem übernatürlichen Einfluss erklären zu können, darauf schliessen (zufolge dem, was eben von der Beurtheilung nach Wahrscheinlickeit gesagt worden). Also giebt es keinen theoretischen Glauben an das Übersinnliche.

In praktischer (moralisch-praktischer) Bedeutung aber ist ein Glaube an das Übersinnliche nicht allein möglich, sondern er ist sogar mit dieser unzertrennlich verbunden. Denn die Summe der Moralität in mir, obgleich übersinnlich, mithin nicht empirisch, ist dennoch mit unverkennbarer Wahrheit und Autorität (durch einen kategorischen Imperativ) gegeben, welche aber einen Zweck gebietet, der, theoretisch betrachtet, ohne eine darauf hinwirkende Macht eines Weltherrschers, durch meine Kräfte allein, unausführbar ist (das höchste Gut). An ihn aber moralisch-praktisch glauben, heisst nicht seine Wirklichkeit vorher theoretisch für wahr annehmen, damit man, jenen gebotenen Zweck zu verstehen, Aufklärung und, zu bewirken, Triebfedern bekomme: denn dazu ist das Gesetz der Vernunft schon für sich objectiv hinreichend; sondern um nach dem Ideal jenes Zwecks so zu handeln, als ob eine solche Weltregierung wirklich wäre: weil jener Imperativ (der nicht das Glauben, sondern das Handeln gebietet) auf Seiten des Menschen Gehorsam und Unterwerfung seiner Willkühr unter dem Gesetz, von Seiten des ihm einen Zweck gebietenden Willens aber zugleich ein dem Zweck angemessenes Vermögen (das nicht das menschliche ist) enthält, zu dessen Behuf die menschliche Vernunft zwar die Handlungen, aber nicht den Erfolg der Handlungen (die Erreichung des Zwecks) gebieten kann, als der nicht immer, oder ganz, in der Gewalt des Menschen ist. Es ist also in dem kategorischen Imperativ der der Materie nach praktischen Vernunft, welcher zum Menschen sagt: ich will, dass deine Handlungen zum Endzweck aller Dinge zusammenstimmen, schon die Voraussetzung eines gesetzgebenden Willens, der alle Gewalt enthält (des göttlichen), zugleich gedacht, und bedarf es nicht, besonders aufgedrungen zu werden.

Dass hierin nun ein gewisser mystischer Tact ein Übersprung *(salto mortale)* von Begriffen zum Undenkbaren, ein Vermögen der Ergreifung dessen, was kein Begriff erreicht, eine Erwartung von Geheimnissen, oder vielmehr Hinhaltung mit solchen, eigentlich aber Verstimmung der Köpfe zur Schwärmerei liege: leuchtet von selbst ein. Denn Ahnung ist dunkle Vorerwartung, und enthält die Hoffnung eines Aufschlusses, der aber in Aufgaben der Vernunft nur durch Begriffe möglich ist, wenn also jene transscendent sind und zu keinem eigenen Erkenntniss des Gegenstandes führen können, nothwendig ein Surrogat derselben, übernatürliche Mittheilung (mystische Erleuchtung), verheissen müssen: was dann der Tod aller Philosophie ist.

Plato der Akademiker ward also, obzwar ohne seine Schuld (denn er gebrauchte seine intellectuellen Anschauungen nur rückwärts zum Erklären der Möglichkeit eines synthetischen Erkenntnisses *a priori*, nicht vorwärts, um es durch jene im göttlichen Verstand lesbare Ideen zu erweitern), der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie. — Ich möchte aber nicht gern den (neuerlich ins Deutsche übersetzten) Plato den Briefsteller mit dem erstern vermengen. Dieser will, ausser „den vier zur Erkenntniss gehörigen Dingen, dem Namen des Gegenstandes, der Beschreibung, der Darstellung und der „Wissenschaft, noch ein fünftes Rad am Wagen, nämlich noch den Gegenstand selbst und sein wahres Seyn.“ „— Dieses unveränderliche Wesen, das sich nur in der „Seele und durch die Seele anschauen lässt, in dieser aber, „wie von einem springenden Funken Feuers, sich von selbst „ein Licht anzündet, will er (als exaltirter Philosoph) ergriffen haben; von welchem man gleichwohl nicht reden „könne, weil man sofort seiner Unwissenheit überführt „werden würde, am wenigsten zum Volk: weil jeder Versuch dieser Art schon gefährlich seyn würde, theils dadurch, „dass diese hohen Wahrheiten einer plumpen Verachtung „ausgesetzt, theils (was hier das einzige Vernünftige ist)

„dass die Seele zu leeren Hoffnungen und zum eiteln Wahn „der Kenntniss grosser Geheimnisse gespannt werden dürfte.“

Wer sieht hier nicht den Mystagogen, der nicht blos für sich schwärmt, sondern zugleich Clubbist ist, und indem er zu seinen Adepten, im Gegensatz von dem Volke (worunter alle Uneingeweihte verstanden werden) spricht, mit seiner vorgeblichen Philosophie vornehm thut! — Es sey mir erlaubt, einige neuere Beispiele davon anzuführen.

In der neueren mystisch-platonischen Sprache heisst es: „Alle Philosophie der Menschen kann nur die Morgen- „röthe zeichnen; die Sonne muss geahnt werden.“ Aber Niemand kann doch eine Sonne ahnen, wenn er nicht selbst schon eine gesehen hat; denn es könnte wohl seyn, dass auf unserem Glob regelmässig auf die Nacht Tag folgte (wie in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte), ohne dass man, wegen des beständig bezogenen Himmels, jemals eine Sonne zu sehen bekäme, und alle Geschäfte gleichwohl nach diesem Wechsel (des Tages und der Jahreszeit) ihren gehörigen Gang nähmen. Indess würde in einem solchen Zustande der Dinge ein wahrer Philosoph eine Sonne zwar nicht ahnen (denn das ist nicht seine Sache), aber doch vielleicht darauf rathen können, um, durch Annehmung einer Hypothese von einem solchen Himmelskörper, jenes Phänomen zu erklären, und es auch so glücklich treffen können. — Zwar in die Sonne (das Übersinnliche) hinein sehen, ohne zu erblinden, ist nicht möglich; aber sie in der Reflexe (der die Seele moralisch erleuchtenden Vernunft), und selbst in praktischer Absicht hinreichend, zu sehen, wie der ältere Plato that, ist ganz thunlich: wogegen die Neuplatoniker, „uns sicher nur eine Theatersonne geben,“ weil sie uns durch Gefühle (Ahnungen), d. i. blos das Subjective, was gar keinen Begriff von dem Gegenstande giebt, täuschen wollen, um uns mit dem Wahn einer Kenntniss des Objectiven hinzuhalten, was aufs Überschwängliche angelegt ist. — In solchen bildlichen Ausdrücken, die jenes Ahnen verständlich machen sollen,

ist nun der platonisirende Gefühlsphilosoph unerschöpflich; z. B. „der Göttin Weisheit so nahe zu kommen, dass man „das Rauschen ihres Gewandes vernehmen kann;" aber auch in Preisung der Kunst des Afterplato, „da er den „Schleier der Isis nicht aufheben kann, ihn doch so dünne „zu machen, dass man unter ihm die Göttin ahnen kann." Wie dünne, wird hierbei nicht gesagt; vermuthlich doch noch so dicht, dass man aus dem Gespenst machen kann, was man will: denn sonst wäre es ein Sehen, welches ja vermieden werden sollte.

Zu eben demselben Behuf werden nun, beim Mangel scharfer Beweise, „Analogien, Wahrscheinlichkeiten" (von „denen schon oben geredet worden), und Gefahr vor Ent- „mannung der durch metaphysische * Sublimation so „fein-

* Was der Neuplatoniker bisher gesprochen hat, ist, was die Behandlung seines Thema betrifft, lauter Metaphysik; und kann also nur die formalen Principien der Vernunft angehen. Sie schiebt aber auch eine Hyperphysik, d. i. nicht etwa Principien der praktischen Vernunft, sondern eine Theorie von der Natur des Übersinnlichen (von Gott, dem menschlichen Geist) unvermerkt mit unter, und will diese „nicht so gar fein" gesponnen wissen. Wie gar nichts aber eine Philosophie, die hier die Materie (das Object) der reinen Vernunftbegriffe betrifft, sey, wenn sie (wie in der transscendentalen Theologie) nicht von allen empirischen Fäden sorgfältig abgelöst worden, mag durch folgendes Beispiel erläutert werden.

Der transscendentale Begriff von Gott, als dem allerrealsten Wesen, kann in der Philosophie nicht umgangen werden, so abstract er auch ist; denn er gehört zum Verbande, und zugleich zur Läuterung aller concreten, die nachher in die angewandte Theologie und Religionslehre hineinkommen mögen. Nun fragt sich: soll ich mir Gott als Inbegriff *(complexus, aggregatum)* aller Realitäten, oder als obersten Grund derselben denken? Thue ich das erstere, so muss ich von diesem Stoff, woraus ich das höchste Wesen zusammensetze, Beispiele anführen, damit der Begriff derselben nicht gar leer und ohne Bedeutung sey. Ich werde ihm also Verstand, oder auch einen Willen, u. dergl. als Realitäten beilegen. Nun ist aber der Verstand, den ich kenne, ein Vermögen zu denken, d. i. ein discursives Vorstellungsvermögen, oder ein solches, das durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist (von deren Unterschiede ich also im Denken abstrahiren muss), mithin nicht ohne Beschränkung des Subjects

„nervig gewordenen Vernunft, dass sie in dem Kampf mit „dem Laster schwerlich werde bestehen können," als Argument aufgeboten; da doch eben in diesen Principien *a*

möglich ist. Folglich ist ein göttlicher Verstand nicht für ein Denkungsvermögen anzunehmen. Ich habe aber von einem andern Verstande, der etwa ein Anschauungsvermögen wäre, nicht den mindesten Begriff; folglich ist der von einem Verstande, den ich in dem höchsten Wesen setze, völlig sinnleer. — Ebenso: wenn ich in ihm eine andere Realität, einen Willen, setze, durch den er Ursache aller Dinge ausser ihm ist, so muss ich einen solchen annehmen, bei welchem seine Zufriedenheit *(acquiescentia)* durchaus nicht vom Daseyn der Dinge ausser ihm abhängt; denn das wäre Einschränkung *(negatio)*. Nun habe ich wiederum nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subject nicht seine Zufriedenheit auf dem Gelingen seines Wollens gründete, der also nicht von dem Daseyn des äussern Gegenstandes abhinge. Also ist der Begriff von einem Willen des höchsten Wesens, als einer ihm inhärirenden Realität, so wie der vorige, entweder ein leerer, oder (welches noch schlimmer ist) ein anthropomorphistischer Begriff, der, wenn er, wie unvermeidlich ist, ins Praktische gezogen wird, alle Religion verdirbt, und sie in Idololatrie verwandelt. — Mache ich mir aber vom *ens realissimum* den Begriff als Grund aller Realität, so sage ich: Gott ist das Wesen, welches den Grund alles dessen in der Welt enthält, wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nöthig haben (z. B. alles Zweckmässigen in derselben); er ist das Wesen, von welchem das Daseyn aller Weltwesen seinen Ursprung hat, nicht aus der Nothwendigkeit seiner Natur *(per emanationem)*, sondern nach einem Verhältnisse, wozu wir Menschen einen freien Willen annehmen müssen, um uns die Möglichkeit desselben verständlich zu machen. Hier kann uns nun, was die Natur des höchsten Wesens (objectiv) sey, ganz unerforschlich, und ganz ausser der Sphäre aller uns möglichen theoretischen Erkenntniss gesetzt seyn, und doch (subjectiv) diesen Begriffen Realität in praktischer Rücksicht (auf den Lebenswandel) übrig bleiben; in Beziehung auf welche auch allein eine Analogie des göttlichen Verstandes und Willens, mit dem des Menschen und dessen praktischer Vernunft angenommen werden kann, ungeachtet theoretisch betrachtet dazwischen gar keine Analogie Statt findet. Aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, nicht aus der Theorie der Natur der Dinge an sich selbst, geht nun der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen die praktische reine Vernunft nöthigt.

Wenn daher Einer von den Kraftmännern, welche neuerdings mit Begeisterung eine Weisheit verkündigen, die ihnen keine Mühe macht, weil sie diese Göttin beim Zipfel ihres Gewandes erhascht, und sich ihrer be-

priori die praktische Vernunft ihre sonst nie geahnete Stärke recht fühlt, und vielmehr durchs untergeschobene Empirische (welches eben darum zur allgemeinen Gesetzgebung untauglich ist) entmannt und gelähmt wird.

Endlich setzt die allerneueste Deutsche Weisheit ihren Aufruf, durchs Gefühl zu philosophiren (nicht etwa, wie die um verschiedene Jahre ältere, durch Philosophie das sittliche Gefühl in Bewegung und Kraft zu versetzen), auf eine Probe aus, bei der sie nothwendig verlieren muss. Ihre Ausforderung lautet: „Das sicherste Kennzeichen der Ächtheit der Menschenphilosophie ist nicht das, dass sie uns gewisser, sondern dass sie uns besser mache.“ — Von dieser Probe kann nicht verlangt werden, dass das (durchs Geheimnissgefühl bewirkte) Besserwerden des Menschen von einem dessen Moralität auf der Probiercapelle untersuchenden Münzwardein attestirt werde;

mächtigt zu haben vorgeben, sagt: „er verachte denjenigen, der sich seinen Gott zu machen denkt;“ so gehört das zu den Eigenheiten ihrer Kaste, deren Ton (als besonders Begünstigter) vornehm ist. Denn es ist für sich selbst klar: dass ein Begriff der aus unserer Vernunft hervorgehen muss, von uns selbst gemacht seyn müsse. Hätten wir ihn von irgend einer Erscheinung (einem Erfahrungsgegenstande) abnehmen wollen, so wäre unser Erkenntnissgrund empirisch, und zur Gültigkeit für Jedermann, mithin zu der apodiktischen praktischen Gewissheit, die ein allgemein verbindendes Gesetz haben muss, untauglich. Vielmehr müssten wir eine Weisheit, die uns persönlich erschiene, zuerst an jenen von uns selbst gemachten Begriff, als das Urbild halten, um zu sehen, ob diese Person auch dem Charakter jenes selbst gemachten Urbildes entspreche; und selbst alsdann auch, wenn wir nichts an ihr antreffen, was diesem widerspricht, ist es doch schlechterdings unmöglich, die Angemessenheit mit demselben anders als durch übersinnliche Erfahrung (weil der Gegenstand übersinnlich ist) zu erkennen: welches sich widerspricht. Die Theophanie macht also aus der Idee des Plato ein Idol, welches nicht anders als abergläubisch verehrt werden kann: wogegen die Theologie, die von Begriffen unsrer eigenen Vernunft ausgeht, ein Ideal aufstellt, welche uns Anbetung abzwingt, da es selbst aus den heiligsten von der Theologie unabhängigen Pflichten entspringt.

denn den Schroot guter Handlungen kann zwar Jeder leicht wägen, aber, wie viel auf die Mark Fein sie in der Gesinnung enthalten, wer kann darüber ein öffentlich geltendes Zeugniss ablegen? Und ein solches müsste es doch seyn, wenn dadurch bewiesen werden soll, dass jenes Gefühl überhaupt bessere Menschen mache, wogegen die wissenschaftliche Theorie unfruchtbar und thatlos sey. Den Probierstein hierzu kann also keine Erfahrung liefern, sondern er muss allein in der praktischen Vernunft, als *a priori* gegeben, gesucht werden. Die innere Erfahrung und das Gefühl (welches an sich empirisch und hiermit zufällig ist), wird allein durch die Stimme der Vernunft *(dictamen rationis)*, die zu Jedermann deutlich spricht und einer wissenschaftlichen Erkenntniss fähig ist, aufgeregt, nicht aber etwa durchs Gefühl eine besondere praktische Regel für die Vernunft eingeführt, welches unmöglich ist: weil jene sonst nie allgemeingültig seyn könnte. Man muss also *a priori* einsehen können, welches Princip bessere Menschen machen könne und werde, wenn man es nur deutlich und unablässig an ihre Seele bringt, und auf den mächtigen Eindruck Acht giebt, den es auf sie macht.

Nun findet jeder Mensch in seiner Vernunft die Idee der Pflicht, und zittert beim Anhören ihrer ehernen Stimme, wenn sich in ihm Neigungen regen, die ihn zum Ungehorsam gegen sie versuchen. Er ist überzeugt: dass, wenn auch die letztern insgesammt vereinigt sich gegen jene verschwören, die Majestät des Gesetzes, welches ihm seine eigene Vernunft vorschreibt, sie doch alle unbedenklich überwiegen müsse, und sein Wille also auch dazu vermögend sey. Alles dieses kann und muss dem Menschen, wenn gleich nicht wissenschaftlich, doch deutlich vorgestellt werden, damit er sowohl der Autorität seiner ihm gebietenden Vernunft, als auch ihrer Gebote selbst gewiss sey; und ist so ferne Theorie.— Nun stelle ich den Menschen auf, wie er sich selbst fragt: was ist das in mir, welches macht, dass ich die innigsten Anlockungen meiner Triebe, und alle Wünsche, die aus meiner Natur hervor-

gehen, einem Gesetze aufopfern kann, welches mir keinen Vortheil zum Ersatz verspricht, und keinen Verlust bei Übertretung desselben androht; ja das ich nur um desto inniglicher verehre, je strenger es gebietet und je weniger es dafür anbietet? Diese Frage regt durch das Erstaunen über die Grösse und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit, und zugleich die Undurchdringlichkeit des Geheimnisses, welches sie verhüllt (denn die Antwort: es ist die Freiheit, wäre tautologisch, weil diese eben das Geheimniss selbst ausmacht), die ganze Seele auf. Man kann nicht satt werden, sein Augenmerk darauf zu richten, und in sich selbst eine Macht zu bewundern, die keiner Macht der Natur weicht; und diese Bewunderung ist eben das aus Ideen erzeugte Gefühl, welches, wenn, über die Lehren der Moral von Schulen und Canzeln, noch die Darstellung dieses Geheimnisses eine besondere oft wiederholte Beschäftigung der Lehre ausmachte, tief in die Seele eindringen, und nicht ermangeln würde, die Menschen moralisch besser zu machen.

Hier ist nun das, was Archimedes bedurfte, aber nicht fand: ein fester Punct, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, und zwar, ohne ihn weder an die gegenwärtige, noch eine künftige Welt, sondern blos an ihre innere Idee der Freiheit, die durch das unerschütterliche moralische Gesetz, als sichere Grundlage daliegt, anzulegen, um den menschlichen Willen, selbst beim Widerstande der ganzen Natur, durch ihre Grundsätze zu bewegen. Das ist nun das Geheimniss, welches nur nach langsamer Entwickelung der Begriffe des Verstandes und sorgfältig geprüften Grundsätzen, also nur durch Arbeit fühlbar werden kann. — Es ist nicht empirisch (der Vernunft zur Auflösung aufgestellt), sondern *a priori* (als wirkliche Einsicht innerhalb der Grenze unsrer Vernunft) gegeben, und erweitert sogar das Vernunfterkenntniss; aber nur in praktischer Rücksicht, bis zum Übersinnlichen: nicht etwa durch ein Gefühl, welches Erkenntniss begründete (das mystische), sondern durch ein deutliches Erkenntniss,

welches auf Gefühl (das moralische) hinwirkt. — Der Ton des sich dünkenden Besitzers dieses wahren Geheimnisses kann nicht vornehm seyn: denn nur das dogmatische oder historische Wissen bläht auf. Das durch Kritik seiner eigenen Kunst herabgestimmte des Ersteren nöthigt unvermeidlich zur Mässigung in Ansprüchen (Bescheidenheit); die Anmaassung des letzteren aber, die Belesenheit im Plato und den Classikern, die nur zur Cultur des Geschmacks gehört, kann nicht berechtigen, mit ihr den Philosophen machen zu wollen.

Die Rüge dieses Anspruchs schien mir jetziger Zeit nicht überflüssig zu seyn, wo Ausschmückung mit dem Titel der Philosophie eine Sache der Mode geworden, und der Philosoph der Vision (wenn man einen solchen einräumt), wegen der Gemächlichkeit, die Spitze der Einsicht durch einen kühnen Schwung ohne Mühe zu erreichen, unbemerkt einen grossen Anhang um sich versammeln könnte (wie denn Kühnheit ansteckend ist): welches die Polizei im Reiche der Wissenschaften nicht dulden kann.

Die wegwerfende Art über das Formale in unserer Erkenntniss (welches doch das hauptsächlichste Geschäft der Philosophie ist) als eine Pedanterei, unter dem Namen „einer Formgebungsmanufactur“ abzusprechen, bestätigt diesen Verdacht, nämlich einer geheimen Absicht: unter dem Aushängeschilde der Philosophie in der That alle Philosophie zu verbannen, und als Sieger über sie vornehm zu thun (*pedibus subjecta vicissim obteritur, nos exaequat victoria coelo — Lucret.*).— Wie wenig aber dieser Versuch, unter Beleuchtung einer immer wachsamen Kritik, gelingen könne, ist aus folgendem Beispiel zu ersehen.

In der Form besteht das Wesen der Sache (*forma dat esse rei*, hiess es bei den Scholastikern), so ferne dieses durch Vernunft erkannt werden soll. Ist diese Sache ein Gegenstand der Sinne, so ist es die Form der Dinge in der Anschauung (als Erscheinungen), und selbst die reine Mathematik ist nichts anders, als eine Formenlehre der reinen Anschauung; so wie die Metaphysik, als reine Philoso-

phie, ihr Erkenntniss zu oberst auf Denkformen gründet, unter welche nachher jedes Object (Materie der Erkenntniss) subsumirt werden mag. Auf diesen Formen beruht die Möglichkeit alles synthetischen Erkenntnisses *a priori*, welches wir zu haben doch nicht in Abrede ziehen können. — Den Übergang aber zum Übersinnlichen, wozu uns die Vernunft unwiderstehlich treibt, und den sie nur in moralisch-praktischer Rücksicht thun kann, bewirkt sie auch allein durch solche (praktische) Gesetze, welche nicht die Materie der freien Handlungen (ihren Zweck), sondern nur ihre Form, die Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt, zum Princip machen. In beiden Feldern (des Theoretischen und Praktischen) ist es nicht eine plan- oder gar fabrikenmässig (zum Behuf des Staats) eingerichtete willkührliche Formgebung, sondern eine vor aller das gegebene Object handhabender Manufactur, ja ohne einen Gedanken daran, vorhergehende fleissige und sorgsame Arbeit des Subjects, sein eigenes (der Vernunft) Vermögen aufzunehmen und zu würdigen; hingegen wird der Ehrenmann, der für die Vision des Übersinnlichen ein Orakel eröffnet, nicht von sich ablehnen können, es auf eine mechanische Behandlung der Köpfe angelegt, und ihr den Namen der Philosophie nur Ehren halber beigegeben zu haben.

Aber, wozu nun aller dieser Streit zwischen zwei Parteien, die im Grunde eine und dieselbe gute Absicht haben, nämlich die, weise und rechtschaffen zu machen? Es ist ein Lärm um nichts, Veruneinigung aus Missverstande, bei der es keiner Aussöhnung, sondern nur einer wechselseitigen Erklärung bedarf, um einen Vertrag, der die Eintracht fürs Künftige noch inniger macht, zu schliessen.

Die verschleierte Göttin, vor der wir beiderseits unsere Kniee beugen, ist das moralische Gesetz in uns, in seiner unverletzlichen Majestät. Wir vernehmen zwar ihre Stimme,

und verstehen auch gar wohl ihr Gebot; sind aber beim Anhören im Zweifel, ob sie von dem Menschen, aus der Machtvollkommenheit seiner eigenen Vernunft selbst, oder ob sie von einem Andern, dessen Wesen ihm unbekannt ist, und welches zum Menschen durch seine eigene Vernunft spricht, herkomme. Im Grunde thäten wir vielleicht besser, uns dieser Nachforschung gar zu überheben; da sie blos speculativ ist, und was uns zu thun obliegt (objectiv) immer dasselbe bleibt, man mag eines, oder das andere Princip zum Grunde legen: nur dass das didaktische Verfahren, das moralische Gesetz in uns auf deutliche Begriffe nach logischer Lehrart zu bringen, eigentlich allein philosophisch, dasjenige aber, jenes Gesetz zu personificiren, und aus der moralisch gebietenden Vernunft eine verschleierte Isis zu machen (ob wir dieser gleich keine andere Eigenschaften beilegen, als die nach jener Methode gefunden werden), eine ästhetische Vorstellungsart eben desselben Gegenstandes ist; deren man sich wohl hinten nach, wenn durch erstere die Principien schon ins Reine gebracht worden, bedienen kann, um durch sinnliche, obzwar nur analogische Darstellung jene Ideen zu beleben, doch immer mit einiger Gefahr in schwärmerische Visionen zu gerathen, die der Tod aller Philosophie sind.

Jene Göttin also ahnen zu können, würde ein Ausdruck seyn, der nichts mehr bedeutet, als: durch sein moralisches Gefühl zu Pflichtbegriffen geleitet zu werden, ehe man noch die Principien, wovon jenes abhängt, sich hat deutlich machen können; welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist, ohne welche jener Ausspruch der Vernunft die Stimme eines Orakels*, welches allerlei Auslegungen ausgesetzt ist, seyn würde.

* Diese Geheimnisskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, dass sie ihr Licht beim Plato angezündet haben; und dieser vorgebliche Plato gesteht frei: dass, wenn man ihn

Übrigens, „wenn“, ohne diesen Vorschlag zum Vergleich anzunehmen, wie Fontenelle bei einer andern Gelegenheit sagte: Hr. N. „doch durchaus an die Orakel glauben ill, so kann es ihm Niemand wehren.“

fragt, worin es denn bestehe (was dadurch aufgeklärt werde), er es nicht zu sagen wisse. Aber desto besser! Denn da versteht es sich von selbst dass er, ein anderer Prometheus, den Funken dazu unmittelbar dem Himmel entwandt habe. So hat man gut im vornehmen Ton reden, wenn man von altem erblichen Adel ist und sagen kann: „In unsern altklugen Zeiten „pflegt bald Alles, was aus Gefühl gesagt oder gethan wird, für Schwär-„merei gehalten zu werden. Armer Plato, wenn Du nicht das Siegel des „Alterthums auf Dir hättest; und wenn man, ohne Dich gelesen zu haben, „einen Anspruch auf Gelehrsamkeit machen könnte, wer würde Dich in „dem prosaischen Zeitalter, in welchem das die höchste Weisheit ist, „nichts zu sehen, als was vor den Füssen liegt, und nichts anzunehmen, „als was man mit Händen greifen kann, noch lesen wollen?“ — Aber dieser Schluss ist zum Unglück nicht folgerecht: er beweist zu viel. Denn Aristoteles, ein äusserst prosaischer Philosoph, hat doch gewiss auch das Siegel des Alterthums auf sich, und nach jenem Grundsatze, den Anspruch darauf, gelesen zu werden! — Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag, jetzt wiederum poetisch zu philosophiren, möchte so wohl aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.

XVI.

AUSGLEICHUNG

EINES

AUF MISSVERSTAND BERUHENDEN

MATHEMATISCHEN STREITS.

1796.

In einer Abhandlung der Berl. Monatsschr. (Mai 1796) hatte ich, unter andern Beispielen von der Schwärmerei, zu welcher Versuche über mathematische Gegenstände zu philosophiren verleiten können, auch dem Pythagorischen Zahlenmystiker die Frage in den Mund gelegt: „Was macht, dass das rationale Verhältniss der drei Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks nur das der Zahlen 3, 4, 5, seyn kann?" — Ich hatte also diesen Satz für wahr angenommen; Hr. Doctor und Professor Reimarius aber widerlegt ihn, und beweist (B. Monatsschr. August, Nr. 6.): dass mehrere Zahlen, als die genannten, im gedachten Verhältnisse stehen können.

Nichts scheint also klarer zu seyn, als dass wir uns in einem wirklichen mathematischen Streit (dergleichen überhaupt beinahe unerhört ist) begriffen finden. Es ist aber blosser Missverstand mit dieser Entzweiung. Der Ausdruck wird von Jedem der beiden in anderer Bedeutung genommen; sobald man sich also gegen einander verständigt hat, verschwindet der Streit, und beide Theile haben Recht. — Satz und Gegensatz stehen nun so im Verhältnisse.

R. sagt (wenigstens denkt er sich seinen Satz so): „in der unendlichen Menge aller möglichen Zahlen (zerstreut gedacht) giebt es, was die Seiten des rechtwinkligen Dreiecks betrifft, mehr rationale Verhältnisse, als das dergl. Zahlen 3, 4, 5."

K. sagt (wenigstens denkt er sich den Gegensatz so): „in der unendlichen Reihe aller in der natürlichen Ordnung (von 0 an, durch continuirliche Vermehrung mit 1) fortschreitenden Zahlen giebt es unter den

einander unmittelbar folgenden (also verbunden gedacht) kein rationales Verhältniss jener Seiten, als nur das der Zahlen 3, 4, 5."

Beide Sätze haben strenge Beweise für sich; und keiner von beiden (vermeintlichen Gegner) hat das Verdienst, der erste Erfinder dieser Beweise zu seyn.

Also kommt es nur darauf an, auszumachen, auf wem die Schuld dieses Missverstandes hafte. — Wäre das Thema rein mathematisch, so würde sie K. tragen müssen; denn der Satz drückt die genannte Eigenschaft der Zahlen (ohne an eine Reihe derselben zu denken) allgemein aus. Allein, hier soll es ja nur zum Beispiel des Unfugs dienen, welchen die Pythagorische Mystik der Zahlen mit der Mathematik treibt, wenn man über deren Sätze philosophiren will: und da konnte wohl vorausgesetzt werden, man werde jenen Gegensatz in der Bedeutung nehmen, in welcher ein Mystiker etwas Sonderbares und Ästhetisch-Merkwürdiges unter den Zahleigenschaften zu finden glauben konnte: dergleichen eine, auf drei einander zunächst verwandte Zahlen in der unendlichen Reihe derselben eingeschränkte Verbindung ist; wenn gleich die Mathematik hier nichts zu bewundern antrifft.

Dass also Hr. Reimarus mit dem Beweise eines Satzes, den, so viel ich weiss, noch Niemand bezweifelt hat, unnöthigerweise bemüht worden, wird er mir hoffentlich nicht zur Schuld anrechnen.

XVII.

VERKÜNDIGUNG

DES NAHEN

ABSCHLUSSES EINES TRACTATS

ZUM

EWIGEN FRIEDEN

IN DER PHILOSOPHIE.

1796.

Erster Abschnitt.

Frohe Aussicht zum nahen ewigen Frieden.

Von der untersten Stufe der lebenden Natur des Menschen bis zu seiner höchsten, der Philosophie.

Chrysipp sagt in seiner stoischen Kraftsprache*: „Die Natur hat dem Schwein statt Salzes eine Seele beigegeben, damit es nicht verfaule.“ Das ist nun die unterste Stufe der Natur des Menschen vor aller Cultur, nämlich der blos thierische Instinct. — Es ist aber, als ob der Philosoph hier einen Wahrsagerblick in die physiologischen Systeme unserer Zeit geworfen habe; nur dass man jetzt, statt des Worts Seele, das der Lebenskraft zu brauchen beliebt hat (woran man auch Recht thut: weil von Wirkung gar wohl auf eine Kraft, die sie hervorbringt, aber nicht sofort auf eine besonders zu dieser Art Wirkung geeignete Substanz geschlossen werden kann), das Leben aber in der Einwirkung reizender Kräfte (dem Lebensreiz) und dem Vermögen auf reizende Kräfte zurückzuwirken (dem Lebensvermögen) setzt, und denjenigen Menschen gesund nennt, in welchem ein proportionirlicher Reiz weder eine übermässige, noch eine gar zu geringe Wirkung hervorbringt: indem widrigenfalls die animalische Operation der Natur in eine chemische übergehen werde, welche Fäulniss zur Folge hat, so dass,

* Cicero, de nat. deor. lib. II. sect. 160.

nicht (wie man sonst glaubte) die Fäulniss aus und nach dem Tode, sondern der Tod aus der vorhergehenden Fäulniss erfolgen müsse. — Hier wird nun die Natur im Menschen noch vor seiner Menschheit, also in ihrer Allgemeinheit, so wie sie im Thier thätig ist, um nur Kräfte zu entwickeln, die nachher der Mensch nach Freiheitsgesetzen anwenden kann, vorgestellt; diese Thätigkeit aber und ihre Erregung ist nicht praktisch, sondern nur noch mechanisch.

A.

Von den physischen Ursachen der Philosophie des Menschen.

Abgesehen von der den Menschen vor allen anderen Thieren auszeichnenden Eigenschaft des Selbstbewusstseyns, welcher wegen er ein vernünftiges Thier ist (dem auch, wegen der Einheit des Bewusstseyns, nur eine Seele beigelegt werden kann); so wird der Hang: sich dieses Vermögens zum Vernünfteln zu bedienen, nachgerade methodisch, und zwar blos durch Begriffe zu vernünfteln, d. i. zu philosophiren; darauf sich auch polemisch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben, d. i. zu disputiren, und weil das nicht leicht ohne Affect geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen; — dieser Hang, sage ich, oder vielmehr Drang, wird als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden müssen, wodurch sie das grosse Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menscheu abzuwenden sucht.

Von der physischen Wirkung der Philosophie.

Sie ist die Gesundheit *(status salubritatis)* der Vernunft, als Wirkung der Philosophie. — Da aber die menschliche Gesundheit (nach dem Obigen) ein unaufhörliches Erkranken und Wiedergenesen ist, so ist es mit der blossen Diät der praktischen Vernunft (etwa einer Gymnastik derselben) noch nicht abgemacht, um das Gleichgewicht, welches Gesundheit heisst und auf einer Haaresspitze schwebt, zu erhalten; sondern die Philosophie muss (therapeutisch) als Arzeneimittel *(materia medica)* wirken, zu dessen Gebrauch dann Dispensatorien und Ärzte (welche letztere aber auch allein diesen Gebrauch zu verordnen berechtigt sind) erfordert werden: wobei die Polizei darauf wachsam seyn muss, dass zunftgerechte Ärzte und nicht blosse Liebhaber sich anmaassen anzurathen, welche Philosophie man studiren solle, und so in einer Kunst, von der sie nicht die ersten Elemente kennen, Pfuscherei treiben.

Ein Beispiel von der Kraft der Philosophie, als Arzneimittels, gab der stoische Philosoph Posidonius durch ein an seiner eigenen Person gemachtes Experiment in Gegenwart des grossen Pompejus *(Cicer. tusc. quaest. lib. II. sect. 61.)*: indem er durch lebhafte Bestreitung der Epikurischen Schule einen heftigen Anfall der Gicht überwältigte, sie in die Füsse herabdemonstrirte, nicht zu Herz und Kopf hingelangen liess, und so von der unmittelbaren physischen Wirkung der Philosophie, welche die Natur durch sie beabsichtigt (die leibliche Gesundheit), den Beweis gab, indem er über den Satz declamirte, dass der Schmerz nichts Böses sey*.

* Im Lateinischen lässt sich die Zweideutigheit in den Ausdrücken das Übel *(malum)* und das Böse *(pravum)* leichter als im Griechischen verhüten. — In Ansehung des Wohlseyns und der Übel (der Schmerzen) steht der Mensch (so wie alle Sinnenwesen unter dem

Von dem Schein der Unvereinbarkeit der Philosophie mit dem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Der Dogmatism (z. B. der Wolf'schen Schule) ist ein Polster zum Einschlafen, und das Ende aller Belebung, welche letztere gerade das Wohlthätige der Philosophie ist. — Der Skepticism, welcher, wenn er vollendet daliegt, das gerade Widerspiel des erstern ausmacht, hat nichts, womit er auf die regsame Vernunft Einfluss ausüben kann: weil er Alles ungebraucht zur Seite legt. — Der Moderatism, welcher auf die Halbscheid ausgeht, in der subjectiven Wahrscheinlichkeit den Stein der Weisen zu finden meint, und durch Anhäufung vieler isolirten Gründe (deren keiner für sich beweisend ist) den Mangel des zureichenden Grundes zu ersetzen wähnt, ist gar keine Philosophie; und mit diesem Arzneimittel (der Doxologie) ist es wie mit Pesttropfen oder dem Venedigschen Theriak bewandt: dass sie wegen des gar zu vielen Guten, was in ihnen rechts und links aufgegriffen wird, zu nichts gut sind.

Gesetz der Natur, und ist blos leidend; in Ansehung des Bösen (und Guten) unter dem Gesetz der Freiheit. Ienes enthält das, was der Mensch leidet; dieses, was er freiwillig thut. — In Ansehung des Schicksals ist der Unterschied zwischen rechts und links *(fato vel dextro vel sinistro)* ein blosser Unterschied im äusseren Verhältniss des Menschen. In Ansehung seiner Freiheit aber, und dem Verhältniss des Gesetzes zu seinen Neigungen, ist es ein Unterschied im Inneren desselben. — Im ersteren Fall wird das Gerade dem Schiefen (*rectum obliquo*), im zweiten das Gerade dem Krummen, Verkrüppelten *(rectum pravo s. varo, obtorto)* entgegen gesetzt.

Dass der Lateiner ein unglückliches Ereigniss auf die linke Seite stellt, mag wohl daher kommen, weil man mit der linken Hand nicht so gewandt ist, einen Angriff abzuwehren als mit der rechten. Dass aber bei den Augurien, wenn der Auspex sein Gesicht dem sogenannten Tempel (in Süden) zugekehrt hatte, er den Blitzstrahl, der zur Linken geschah, für glücklich ausgab: scheint zum Grunde zu haben, dass der Donnergott, der dem Auspex gegenüber gedacht wurde, seinen Blitz alsdann in der Rechten führt.

Von der wirklichen Vereinbarkeit der kritischen Philosophie mit einem beharrlichen Friedenszustande derselben.

Kritische Philosophie ist diejenige, welche nicht mit den Versuchen, Systeme zu bauen oder zu stürzen, oder gar nur (wie der Moderatism) ein Dach ohne Haus zum gelegentlichen Unterkommen auf Stützen zu stellen, sondern von der Untersuchung der Vermögen der menschlichen Vernunft (in welcher Absicht es auch sey) Eroberung zu machen anfängt, und nicht so ins Blaue hinein vernünftelt, wenn von Philosophemen die Rede ist, die ihre Belege in keiner möglichen Erfahrung haben können. — Nun giebt es doch Etwas in der menschlichen Vernunft, was uns durch keine Erfahrung bekannt gemacht werden kann, und doch seine Realität und Wahrheit in Wirkungen beweist, die in der Erfahrung dargestellt, also auch (und zwar nach einem Princip *a priori)* schlechterdings können geboten werden. Dieses ist der Begriff der Freiheit, und das von dieser abstammende Gesetz des kategorischen, d. i. schlechthin gebietenden, Imperativs. — Durch dieses bekommen Ideen, die für die blos speculative Vernunft völlig leer seyn würden, ob wir gleich durch diese zu ihnen, als Erkenntnissgründen unseres Endzwecks, unvermeidlich hingewiesen werden, eine ob zwar nur moralisch-praktische Realität: nämlich uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände (Gott und Unsterblichkeit), die man also in jener (praktischer) Rücksicht postuliren darf, gegeben wären.

Diese Philosophie, welche ein immer (gegen die, welche verkehrterweise Erscheinungen mit Sachen an sich selbst verwechseln) bewaffneter, eben dadurch auch die Vernunftthätigkeit unaufhörlich begleitender, Zustand ist, eröffnet die Aussicht zu einem ewigen Frieden unter den Philosophen, durch die Ohnmacht der theoretischen Beweise des Gegentheils einerseits, und durch die Stärke der praktischen Gründe der Annehmung ihrer Principien andererseits; zu einem Frieden, der überdies noch den

Vorzug hat, die Kräfte des durch Angriffe in scheinbare Gefahr gesetzten Subjects immer rege zu erhalten, und so auch die Absicht der Natur, zu continuirlicher Belebung desselben und Abwehrung des Todesschlafs, durch Philosophie zu befördern.

* * *

Aus diesem Gesichtspunct betrachtet, muss man den Ausspruch eines nicht blos in seinem eigentlichen (dem mathematischen) Fache, sondern auch in vielen anderen, vorzüglichen, mit einem thatenreichen immer noch blühenden Alter bekrönten Mannes nicht für den eines Unglücksboten, sondern als einen Glückwunsch auslegen, wenn er den Philosophen einen über vermeinte Lorbeern gemächlich ruhenden Frieden gänzlich abspricht*; indem ein solcher freilich die Kräfte nur erschlaffen, und den Zweck der Natur in Absicht der Philosophie, als fortwährenden Belebungsmittels zum Endzweck der Menschheit, nur vereiteln würde; wogegen die streitbare Verfassung noch kein Krieg ist, sondern diesen vielmehr durch ein entschiedenes Übergewicht der praktischen Gründe über die Gegengründe zurückhalten, und so den Frieden sichern kann und soll.

B.

Hyperphysische Grundlage des Lebens des Menschen zum Behuf einer Philosophie desselben.

Vermittelst der Vernunft ist der Seele des Menschen ein Geist (*Mens*, *νοῦς*) beigegeben, damit er nicht ein blos dem Mechanism der Natur und ihren technisch-praktischen, sondern auch ein der Spontaneität der Freiheit

* Auf ewig ist der Krieg vermieden,
Befolgt man, was der Weise spricht;
Dann halten alle Menschen Frieden,
Allein die Philosophen nicht.
Kästner.

und ihren moralisch-praktischen Gesetzen angemessenes Leben führe. Dieses Lebensprincip gründet sich nicht auf Begriffen des Sinnlichen, welche insgesammt zuvörderst (vor allem praktischen Vernunftgebrauch) Wissenschaft, d. i. theoretisches Erkenntniss voraussetzen, sondern es geht zunächst und unmittelbar von einer Idee des Übersinnlichen aus, nämlich der Freiheit, und vom moralischen, kategorischen Imperativ, welcher diese uns allererst kund macht: und begründet so eine Philosophie, deren Lehre nicht etwa (wie Mathematik) ein gutes Instrument (Werkzeug zu beliebigen Zwecken), mithin blosses Mittel, sondern die sich zum Grundsatze zu machen an sich selbst Pflicht ist.

Was ist Philosophie als Lehre, die unter allen Wissenschaften das grösste Bedürfniss der Menschen ausmacht?

Sie ist das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut); und da dieser, so ferne er erreichbar ist, auch Pflicht ist, und umgekehrt, wenn er Pflicht ist, auch erreichbar seyn muss, ein solches Gesetz der Handlungen aber moralisch heisst: so wird Weisheit für den Menschen nichts anders, als das innere Princip des Willens der Befolgung moralischer Gesetze seyn, welcherlei Art auch der Gegenstand desselben seyn mag; der aber jederzeit übersinnlich seyn wird: weil ein durch einen empirischen Gegenstand bestimmter Wille wohl eine technisch-praktische Befolgung einer Regel, aber keine Pflicht (die ein nicht physisches Verhältniss ist) begründen kann.

Von den übersinnlichen Gegenständen unserer Erkenntniss.

Sie sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. — 1. Gott, als das allverpflichtende Wesen; 2. Freiheit,

als Vermögen des Menschen, die Befolgung seiner Pflichten (gleich als göttlicher Gebote) gegen alle Macht der Natur zu behaupten; 3. Unsterblichkeit, als ein Zustand, in welchem dem Menschen sein Wohl oder Weh in Verhältniss auf seinen moralischen Werth zu Theil werden soll. — Man sieht, dass sie zusammen gleichsam in der Verkettung der drei Sätze eines zurechnenden Vernunftschlusses stehen; und da ihnen, eben darum, weil sie Ideen des Übersinnlichen sind, keine objective Realität in theoretischer Rücksicht gegeben werden kann, so wird, wenn ihnen gleichwohl eine solche verschafft werden soll, sie ihnen nur in praktischer Rücksicht, als Postulaten* der moralisch-praktischen Vernunft, zugestanden werden können.

Unter diesen Ideen führt also die mittlere, nämlich die der Freiheit, weil die Existenz derselben in dem kategorischen Imperativ enthalten ist, der keinem Zweifel Raum lässt, die zwei übrigen in ihrem Gefolge bei sich, indem er das oberste Princip der Weisheit, folglich auch den Endzweck des vollkommensten Willens (die höchste mit der Moralität zusammenstimmende Glückseligkeit) voraussetzend, blos die Bedingungen enthält, unter welchen allein diesem Genüge geschehen kann. Denn das Wesen, welches die proportionirte Austheilung allein zu vollziehen vermag, ist Gott; und der Zustand, in welchem diese Vollziehung an vernünftigen Weltwesen allein jenem Endzweck völlig angemessen verrichtet werden kann, die Annahme

* Postulat ist ein *a priori* gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ. Man postulirt also nicht Sachen, oder überhaupt das Daseyn irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muss ich auch berechtigt seyn, anzunehmen: dass die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind, und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkenntniss desselben zu erlangen vermögend sind.

einer schon in ihrer Natur begründeten Fortdauer des Lebens, d. i. die Unsterblichkeit. Denn wäre die Fortdauer des Lebens darin nicht begründet, so würde sie nur Hoffnung eines künftigen, nicht aber ein durch Vernunft (im Gefolge des moralischen Imperativs) nothwendig vorauszusetzendes künftiges Leben bedeuten.

Resultat.

Es ist also blosser Missverstand, oder Verwechselung moralisch-praktischer Principien der Sittlichkeit mit theoretischen, unter denen nur die ersteren in Ansehung des Übersinnlichen Erkenntniss verschaffen können, wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird: und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde

den nahen Abschluss eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen.

Zweiter Abschnitt.

Bedenkliche Aussicht zum nahen ewigen Frieden in der Philosophie.

Herr Schlosser, ein Mann von grossem Schriftstellertalent, und einer (wie man zu glauben Ursache hat) für die Beförderung des Guten gestimmten Denkungsart, tritt, um sich von der zwangsmässigen, unter Autorität stehenden Gesetzverwaltung in einer doch nicht unthätigen Musse zu erholen, unerwarteterweise auf den Kampfplatz der Metaphysik: wo es der Händel mit Bitterkeit weit mehr giebt, als in dem Felde, das er eben verlassen hatte. — Die kritische Philosophie, die er zu kennen *glaubt*, ob er zwar nur die letzten, aus ihr hervorgehenden Resultate angesehen hat, und die er, weil er die Schritte, die dahin führen, nicht mit sorgfältigem Fleisse durchgegangen war, nothwendig missverstehen musste, empörte ihn, und so ward er flugs Lehrer „eines jungen Mannes, der (seiner Sage nach) die kritische Philosophie studiren wollte," ohne selbst vorher die Schule gemacht zu haben, um diesen ja davon abzurathen.

Es ist ihm nur darum zu thun, die Kritik der reinen Vernunft wo möglich aus dem Wege zu räumen. Sein Rath ist, wie die Versicherung jener guten Freunde, die den Schaafen antrugen: wenn diese nur die Hunde abschaffen wollten, mit ihnen wie die Brüder in beständigem Frieden zu leben. — Wenn der Lehrling diesem Rathe Gehör giebt, so ist er ein Spielzeug in der Hand des Meisters „seinen Geschmack (wie dieser sagt), durch die Schriftsteller des Alterthums (in der Überredungskunst, durch subjective Gründe des Beifalls, statt Überzeugungsmethode, durch objective) fest zu machen." Dann ist er sicher: jener werde sich Wahrheitsschein (*verisimilitudo*) für Wahrscheinlichkeit (*probabilitas*), und diese, in Urtheilen, die schlechterdings nur *a priori* aus der Ver-

nunft hervorgehen können, sich für Gewissheit aufheften lassen. „Die rauhe barbarische Sprache der kritischen Philosophie" wird ihm nicht behagen: da doch vielmehr ein schöngeisterischer Ausdruck, in die Elementarphilosophie getragen, daselbst für barbarisch angesehen werden muss. — Er bejammert es, dass „allen Ahnungen, Ausblicken aufs Übersinnliche, jedem Genius der Dichtkunst, die Flügel abgeschnitten werden sollen" (wenn es die Philosophie angeht).

Die Philosophie in demjenigen Theile, der die Wissenslehre enthält (in dem theoretischen), und der, ob sie zwar grösstentheils auf Beschränkung der Anmaassungen im theoretischen Erkenntniss gerichtet ist, doch schlechterdings nicht vorbeigegangen werden kann, sieht sich in ihrem praktischen eben sowohl genöthigt zu einer Metaphysik (der Sitten), als einem Inbegriff blos formaler Principien des Freiheitsbegriffs, zurückzugehen, ehe noch vom Zweck der Handlungen (der Materie des Wollens) die Frage ist. — Unser antikritischer Philosoph überspringt diese Stufe, oder er verkennt sie vielmehr so gänzlich, dass er den Grundsatz, welcher zum Probierstein aller Befugniss dienen kann: handle nach einer Maxime, nach der du zugleich wollen kannst, sie solle ein allgemeines Gesetz werden; völlig missversteht, und ihm eine Bedeutung giebt, welche ihn auf empirische Bedingungen einschränkt, und so zu einem Kanon der reinen moralisch-praktischen Vernunft (dergleichen es doch einen geben muss) untauglich macht; wodurch er sich in ein ganz anderes Feld wirft; als wohin jener Kanon ihn hinweist, und abenteuerliche Folgerungen herausbringt.

Es ist aber offenbar: dass hier nicht von einem Princip des Gebrauchs der Mittel zu einem gewissen Zweck (denn alsdann wäre es ein pragmatisches, nicht ein moralisches Princip) die Rede sey; dass nicht, wenn die Maxime meines Willens, zum allgemeinen Gesetz gemacht, der Maxime des Willens eines Anderen, sondern wenn sie sich selbst widerspricht (welches ich aus dem blossen

Begriffe *a priori* ohne alle Erfahrungsverhältnisse, z. B. „ob Gütergleichheit oder ob Eigenthum in meine Maxime aufgenommen werde?“ nach dem Satz des Widerspruchs beurtheilen kann), dieses ein unfehlbares Kennzeichen der moralischen Unmöglichkeit der Handlung sey. — Blosse Unkunde, vielleicht auch etwas böser Hang zur Chicane, konnte diesen Angriff hervorbringen, welcher indess der

Verkündigung eines ewigen Friedens in der Philosophie

nicht Abbruch thun kann. Denn ein Friedensbund, der so beschaffen ist: dass, wenn man sich einander nur versteht, er auch sofort (ohne Capitulation) geschlossen ist, kann auch für geschlossen, wenigstens dem Abschluss nahe, angekündigt werden.

* * *

Wenn auch Philosophie blos als Weisheitslehre (was auch ihre eigentliche Bedeutung ist) vorgestellt wird, so kann sie doch auch als Lehre des Wissens nicht übergangen werden: so ferne dieses (theoretische) Erkenntniss die Elementarbegriffe enthält, deren sich die reine Vernunft bedient; gesetzt, es geschähe auch nur, um dieser ihre Schranken vor Augen zu legen. Es kann nun kaum die Frage von der Philosophie in der ersteren Bedeutung seyn: ob man frei und offen gestehen solle, was und woher man das in der That von ihrem Gegenstande (dem sinnlichen und übersinnlichen) wirklich wisse, oder in praktischer Rücksicht (weil die Annehmung desselben dem Endzweck der Vernunft beförderlich ist) nur voraussetze?

Es kann seyn, dass nicht Alles wahr ist, was ein Mensch dafür hält (denn er kann irren); aber in Allem, was er sagt, muss er wahrhaft seyn (er soll nicht täuschen): es mag nun seyn, dass sein Bekenntniss blos innerlich (vor Gott) oder auch ein äusseres sey. — Die Übertretung dieser Pflicht der Wahrhaftigkeit heisst die

Lüge; weshalb es äussere aber auch eine innere Lüge geben kann; so dass beide zusammen vereinigt, oder auch einander widersprechend, sich ereignen können.

Eine Lüge aber, sie mag innerlich oder äusserlich seyn, ist zwiefacher Art: 1. wenn man das für wahr ausgiebt, dessen man sich doch als unwahr bewusst ist, 2., wenn man etwas für gewiss ausgiebt, wovon man sich doch bewusst ist, subjectiv ungewiss zu seyn.

Die Lüge („vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist") ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur; so sehr auch zugleich der Ton der Wahrhaftigkeit (nach dem Beispiel mancher chinesischen Krämer, die über ihre Laden die Aufschrift mit goldenen Buchstaben setzen: „allhier betrügt man nicht") vornämlich in dem, was das Übersinnliche betrifft, der gewöhnliche Ton ist. — Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können.

INHALTSANZEIGE.

		Seite.
I.	*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.* 1755.	1
II.	Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. 1759.	45
III.	Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. 1762.	55
IV.	Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. Zu Beantwortung der Frage, welche die Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat. 1763.	75
V.	Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. 1763.	113
VI.	Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes, 1763.	161
VII.	M. Immanuel Kant's Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765 — 1766.	287
VIII.	*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* 1770.	301
IX.	Kant's und Lambert's philosophische Briefe. 1765 — 1770.	243
X.	Was heisst: sich im Denken orientiren? 1786.	371
XI.	Einige Bemerkungen zu Jacob's Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden. 1786.	391

INHALTSANZEIGE.

		Seite.
XII.	Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790.	399
XIII.	Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitz's und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat? Herausgegeben von Dr. F. Th. Rink. . . .	483
XIV.	Über Philosophie überhaupt. 1794. . . .	579
XV.	Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. 1796.	619
XVI.	Ausgleichung eines auf Missverstand beruhenden mathematischen Streits. 1796.	643
XVII.	Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie. 1796.	647

Druck von Bernh. Tauchnitz jun.

itzky
TERIN
lling

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kant, Immanuel, 1724-1804 / Rosenkranz, Karl, 1805-1879 / Schubert, Friedrich Wilhelm, 1799-1869

Sämmtliche Werke

Bd.: 1

Leipzig 1838

Ph.u. 287 db-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046185-3